



دین های ایران باستان

هنریک ساموئل نیبرک

ترجمه
دکتر سیف الدین نجم آبادی





H.S.Nyberg

Die Religionen des
alten Iran

persisch von
prof.Dr.s.Najmabadi

شابک: ۹۶۴-۶۳۳۶-۵۲-x

ISBN: 964-6336-53-X





دین های ایران باستان

هنریک ساموئل نیبرگ
ترجمه
دکتر سیف الدین نجم آبادی

۱	۰۱۰
۲۱	۵۷

۶۳۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۶۲۵۶

این کتاب در سال ۱۳۸۶ خورشیدی
در کتابخانه مرکزی و اسناد
پر اسناد قدیمی و کتب خطی
کتابخانه ملی ایران به ثبت رسیده است.

2020

انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان

۱۶۵

دین‌های ایران باستان

تألیف هنریک ساموئل نیبرگ

ترجمه دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی

نیبرگ، هنریک ساموئل، ۱۸۸۹ - ۱۹۷۴ م.

Nyberg, Henrik Samuel

دین‌های ایران باستان / ن. ه. س. نیبرگ؛ ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. - کرمان:
دانشگاه شهید باهنر (کرمان)، ۱۳۸۲.

۵۵۸ ص. - (دانشگاه شهید باهنر کرمان؛ ۱۶۵)

ISBN 964-6336-53-x

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا،

Die Religionen des alten Iran.

عنوان اصلی:

۱. مهرپرستی. ۲. زردشتی. ۳. ایران -- دین. الف. نجم‌آبادی، سیف‌الدین،

مترجم. ب. دانشگاه شهید باهنر (کرمان). ج. عنوان.

۲۹۹/۱۵۵

BL۱۵۸۵/۹۹د۹

۱۳۸۲

م ۸۲-۱۱۲۸

کتابخانه ملی ایران

دین‌های ایران باستان

تألیف: هنریک ساموئل نیبرگ

ترجمه: سیف‌الدین نجم‌آبادی

ناشر: دانشگاه شهید باهنر کرمان

نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۳

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

لیتوگرافی و چاپ: چاپخانه فرشیه

قیمت: ۳۹۰۰۰ ریال

شابک: x-۵۳-۶۳۳۶-۹۶۴

ISBN: 964-6336-53-x

کلیه حقوق برای دانشگاه شهید باهنر کرمان محفوظ است.

فهرست

درباره‌ی ترجمه فارسی	هفت
زندگینامه‌ی نویسنده	پانزده
پیشگفتار بر متن سوئدی	نوزده
پیشگفتار بر متن آلمانی	بیست و یک
سخنی درباره‌ی چاپ دوم	بیست و سه
واج نویسی	سی و پنج
بخش ۱ سرچشمه‌ها و دشواری‌ها	۱
بخش ۲ زردشت در تاریخ	۲۷
بخش ۳ دین اجتماعی ایران باستان: انجمن میثزه	۵۳
بخش ۴ دین اجتماعی ایران باستان: انجمن گاهانی	۸۹
بخش ۵ کارکرد زردشت: یزدان‌شناسی و جهان پسین	۱۹۷
بخش ۶ کارکرد زردشت: دین زردشتی	۲۴۵
بخش ۷ اوضاع دینی در غرب	۳۴۷
بخش ۸ زمان ساسانیان: مجموعه‌ی اوستا	۴۲۹
یادداشت‌ها	۴۵۵
فهرست واژه‌های فنی و نام‌ها	۵۲۱
واژه‌نامه	۵۳۵
راهنمای متن‌های اوستایی	۵۴۱
فهرست اعلام	۵۵۱

درباره‌ی ترجمه‌ی فارسی این کتاب

نزدیک یکصد سال پیش به دنبال بررسی‌هایی که خاورشناسان درباره‌ی دین‌های بزرگ دنیا و پیوند آن با مسیحیت کرده بودند، دین زردشتی از بسیاری جهات پایه و مایه‌ی بررسی دانشمندان اروپایی شد، و به‌ویژه در کشورهای اسکاندیناوی به‌گونگی و بستگی آن با دین مسیح اهمیت بسیار می‌دادند. شاید بتوان این نکته را نخستین انگیزه‌ی پیدایش این کتاب دانست. بنیاد اولوس پتری در سال ۱۹۳۵ در سوئد، درس‌هایی در این زمینه ترتیب داد، و برای برگزاری آن درس‌ها از ه. س. نیبرگ^۱، که خود از دانش‌آموختگان دین‌شناس نامور، ناتان زدر بلُم^۲ سوئدی بود، دعوت کرد. هسته‌ی اصلی این کتاب را موضوع آن درس‌ها تشکیل می‌دهد و تا پیش از ترجمه‌ی آن از اصل سوئدی به آلمانی کمتر کسی حتی در اروپا از نظریات تازه‌ی نیبرگ درباره‌ی دین زردشتی آگاهی داشت. پس از آنکه ترجمه‌ی آلمانی این کتاب به‌دست ه. ه. شیدر^۳، دوست دانشمند و همکار آلمانی خود نیبرگ انجام یافت، آوازه‌ی آن در جهان خاورشناسان پیچید.

گرچه موضوع کتاب، دین‌های ایران باستان است، ولی، چنان‌که خواهیم دید هسته‌ی اصلی و مرکزی آن را همان زردشت و دین او می‌سازد. پیش از نیبرگ هم دانشمندانی چون هرتل^۴ و جکسن^۵ و بارتلمه و دیگران بررسی‌های ژرفی در دین‌شناسی زردشتی انجام داده بودند، ولی هیچ یک از خاستگاه آن و از نظر پدیده‌شناسی از این دین سخنی به میان نیاورده بودند. نیبرگ نخستین بار در این درس‌ها نشان می‌دهد که پیوند اندیشه‌های زردشت با جهان دینی اسرائیلی سازگار نیست، و از چند همانندی ظاهری که بگذریم چگونگی اندیشه از دست دیگری است. از این رو زردشت را، اندیشه‌مندی خلسه‌گر شناساند و آنچه را که تا آنروز شناخته شده و رسمیت یافته بود نادرست دانست. نیبرگ برای اثبات این سخن خود به چند نظریه و موضوع رایج آنروز برخورد پیدا می‌کرد که ناگزیر از رد کردن یا نادرست دانستن و بازشکافی آنها بود.

۱- زردشت تاریخی و زمان زندگی او.

۲- سرچشمه و انگیزه‌ی اندیشه‌های زردشت و بستگی آن اندیشه‌ها با جهان اندیشه‌ی زمان وی.

1- H. S. Nyberg

2- Natan Soderblöm

3- H. H. Schäder

4- Hertel

5- Jackson

۳- ارزشیابی و گسترش این اندیشه‌ها و چگونگی سخن گفته یا نوشته‌ی زردشت در زمان‌های بعد، ماندگار شدن و دگرگونی آن اندیشه‌ها.

پس از انتشار کتاب، که با هنگامه‌ی جنگ جهانی دوم برخورد پیدا کرده بود، بسیاری از دانشمندان را، که این سخنان با اعتقادات سنتی آنها سازگار نبود، بر ضد او برانگیخت، تا در برابر او ایستادگی کنند و بر نظر او خرده بگیرند. ایران‌شناسان، تاریخ‌نویسان، باستان‌شناسان، دین‌شناسان، هر یک به فراخور دانش خود به نوشتن گفتارهایی در این باره پرداختند و از میان همه‌ی آنان هر تسفلد^۱، دوشن گیمن^۲، هنینگ^۳ و سپس زرنر^۴ بیش از دیگران بر او تاختند، تا جایی که موضوع آن خرده‌گیری‌ها خود کتابی شد جداگانه و به گفته خود نیبرگ کتاب هر تسفلد: "زردشت و جهان او" به "نقد هشتصد صفحه‌ی نیبرگ" شهرت یافت. این خرده‌گیری‌ها رفته رفته رنگ کوبیدن به خود گرفت و نیبرگ که در این هنگام سرگرم کارهای دیگر بود ناگزیر شد یکبار دیگر آن کتاب را که در این مدت نایاب شده بود، ضمن تجدید چاپ - تقریباً بدون هیچ گونه تغییری - آنچه را که سی سال پیش گفته بود بازگوید؛ و در این چاپ دوم است که نیبرگ مجالی می‌یابد پاسخ انبوه این انتقادها را که در این سی سال گرد شده بود بدهد.

در محافل فرهنگی ایرانی دانشمندان، مستقیم و غیرمستقیم، با ترجمه‌ی فارسی این انتقادها آشنا شده بودند، ولی شاید کمتر کسی به نظریات و اندیشه‌های خود نیبرگ دسترسی پیدا کرده بود. از این رو ضروری می‌نمود یکبار برای آشنایی با همگی سخنان نیبرگ، درمی‌یافتیم، که وی در کتاب خود چه می‌گوید و نظرش چیست.

اما اگر کسی بخواهد دریابد که نیبرگ در این کتاب به راستی چه می‌گوید، باید آشنایی پیشین از نقطه‌های آغازین فرهنگ خاور و باختر - دست کم از زمان پیش از زردشت تا هنگام برافتادن دین زردشتی پس از روزگار ساسانیان - داشته باشد، و تاریخ این اندیشه‌ها را بررسی کند.

من تا آنجا که می‌توانستم - که خود در برابر نیبرگ و شدر بسیار اندکست - کوشیدم ترجمه‌ی فارسی را هر چه بیشتر روان و به ذهن خواننده‌ی فارسی زبان آشناتر و نزدیک‌تر انجام دهم. و هرگز نباید فراموش کنم که انگیزه‌ی بزرگ من در این کار یادآوری‌ها و تشویق‌های استاد، دوست و سرور دیرینم، دکتر محمد مقدم، استاد شاینده‌ی دانشگاه تهران بود. از همان روزهای آغازین که ایشان افتخار همکاری خود را به من دادند، همواره اهمیت این کتاب را از نظر تاریخ دین و بررسی اندیشه‌های ایرانی گوشزد می‌کردند و اینک با خشنودی و شادی بسیار این ترجمه را به پیشگاه ایشان پیشکش می‌کنم، به پیشگاه همه‌ی آنانکه بر پایگاه خرد و اندیشه‌ی مردمی ارزش والایی می‌نهند. باشد که پذیرفته آید.

1- Herzfeld

2- Duchesne Guillemin

3- Henning

4- Zaehner

از استادان و همکاران خود دکتر ولفگانگ لنتس^۱ (ماربورگ) و دوست دیرینم دکتر ولفگانگ کناوت^۲، استادان: دکتر هومباخ^۳ (ماینس) دکتر ربرت شمیدت براندت^۴، دکتر دلر^۵ و آقای رگس^۶ (هیدلبرگ) باید سپاسگزاری کنم که مرا یاری کردند و بسیاری از نکته‌های دشوار که بیرون از دانش ایران‌شناسی بود بر من روشن کردند. از دوستان دانشمندم آقای علیرضا میرسپاسی و سید حسن تهرانی‌سا برای بازخوانی و تصحیح متن و فرزندانم که در بازخوانی و مقابله با متن مرا یاری کردند سپاسگزارم.

سخن در درست و نادرست بودن اندیشه‌ها و نظریات نیرگ در این سی چهل سال گذشته بسیار گفته و نوشته شده. باید پذیرفت که نیرگ حتی پس از انتشار چاپ دوم این کتاب به آلمانی هم، خود را چنان که باید موفق نمی‌دانست، قلم‌ها بیشتر سر تاختن بر او داشتند تا نواختن او، و هنوز هم در سر بسیاری از سخنان او جای سخن است. ولی آنچه در این میان پایدار شده و قطعی است، فصل تازه‌یی است که نیرگ با شهادت علمی خود درباره‌ی شناسایی اندیشه‌های زردشت و ارزشیابی نوین از سخنان این پدیده‌ی شگرف جهان باستان آغاز کرده است.

اینجا تنها چند یادداشتی را که به‌هنگام خواندن و ترجمه‌ی کتاب دستگیر نگارنده شده است و نیاز به یادآوری دارد برمی‌شمارد، شاید برای آشنایی بیشتر با متن کتاب راهنمایی باشد، و دریغ است که بر خواننده پوشیده بماند.

- در ترجمه‌ی سرودهای گاهانی از دیرباز دشواری بسیار بوده است. نیرگ خود می‌گوید به تجربه آموخته است که یک سرود گاهانی در بامداد گونه‌ی دیگر می‌نماید تا شامگاه. امروز روشن است که در این سرودها یک عنصر جاودانی اندیشه‌ی، والای انسانی نهفته است و همین انگیزه شده که بسیاری از دانشمندان سترگ "در طمع خام افتاده" به گزارش و معنا و روشنگری آنها پرداخته‌اند. گذشته از آن دسته که صرفاً به ترجمه‌ی سنتی بسنده کرده‌اند، دسته‌یی که از روی قوانین دستوری و زبان‌شناسی خواسته‌اند به ژرفای آن سخنان برسند - و چاره‌یی هم جز این نیست - ناگزیر از رعایت آن قوانین بودند و مثلاً واژه‌یی که در یک سرود گاهانی در حالت «بائی» یا «اندری» است، می‌کوشیدند که همان حالت را در ترجمه به زبان خود در نظر بگیرند، و ما امروز خوب می‌دانیم که در همین زبان‌های زنده‌ی فرهنگی امروز نمونه‌های بسیار می‌توان پیدا کرد که خلاف این نکته را ثابت می‌کنند. اینست که بسیاری از جاها در ترجمه‌ی گاهان جمله‌ها سنگین و خلاف قاعده بگوش می‌خورد، و این تنها در زبان فارسی نیست. همه‌ی ترجمه‌ها همین‌گونه است. بهترین و دقیق‌ترین

1- Prof. Dr. W. Lentz (Marburg)

2- Dr. Wolfgang Knauth

3- Prof. Dr. H. Humbach (Mainz)

4- Prof. Dr. R. Schmitt Brandt.

5- Prof. Dr. Deller

6- Reges

ترجمه‌یی که تاکنون به فارسی شده است از یسن ۳۰ «سرود بنیاد دین زردشت» است از استاد دکتر محمد مقدم، که در سال ۱۳۲۹ در تهران چاپ شد. در آلمانی تا آنجا که من می‌دانم ترجمه‌های استادم رَمپس^۱ و استاد لِنْتس^۲ از یسن ۲۸ و هومباخ^۳ از همه‌ی سرودهای گاهانی عالمانه‌تر است.

- نیبرگ برای مفهوم «خداوند» در زبان فارسی در دوره‌ی اسلامی و «یزدان» پیش از اسلام بدون هیچ گونه امتیازی، دو واژه‌ی Gott و Gottheit را بکار می‌برد، با اینکه در زبان آلمانی میان این دو فرق‌هایی هست: Gott برابر God در انگلیسی است، که همان مفهوم خداوند و پروردگار و آفریدگار، را دارد، کردگار و یزدان و باریتعالی و جز اینها در زبان فارسی و الله و إله و رب در زبان عربی است. Gottheit که گاهی برابر Godhead انگلیسی است، تا اندازه‌یی به معنای الوهیت و مقام خداوندی است. ولی همان گونه که گفته شد نیبرگ (یا شیدر) کمتر متوجه اختلاف در این دو واژه‌اند. تنها سخنی که در این باره می‌توان گفت این است که شاید در جاهایی که برای خداوند دو جنس نرین و مادین وجود داشته و نویسنده نمی‌خواسته این اختلاف را برجسته کند Gottheit را بکار می‌برد. از همین رو در ترجمه‌ی فارسی همه جا واژه‌ی خدا (برای Gott) و خداوند را (برای Gottheit) به توصیه استاد و همکار ارجمندم دکتر لِنْتس بکار برده‌ام.

- یکی از دشواری‌هایی که در ترجمه‌ی کتاب همه‌جا با آن روبه‌رو بودم روش نگارش کتاب است. گذشته از آنکه کتاب ترجمه از زبان سوئدی است - و یک دانشمند و شناسنده‌ی زبان و ادبیات آلمانی می‌تواند بگوید تا چه اندازه از زبان سوئدی تأثیر پذیرفته است - بی‌گمان از سبک نگارش خود مترجم آلمانی دور نمانده است، و کم و بیش از شیوه‌ی نگارش او مایه گرفته است. تا آنجا که در حد داوری و دانش من است این سبک را همه‌جا روان و آسان نمی‌بینم، و هنگامی که کار به ترجمه‌ی گاهان می‌کشد دشواری دوچندان می‌شود. از همین رو پس از آنکه ترجمه‌ی کتاب را به پایان بردم برای یکدست کردن متن ترجمه، یکبار دیگر از آغاز تا پایان آن را خواندم و تا آنجا که می‌شد در هماهنگ کردن عبارات کوشیدم. با اینهمه باید بگویم که در این کار خود را چندان موفق نمی‌دانم، چون بدون افزودن یا کاستن واژه‌هایی پرداختن معنا امکان‌پذیر نبود.

- بر سر اوستای نوشته یا "سینه به سینه" نیبرگ هر جا فرصتی به دست می‌آورد به تفصیل بحث می‌کند. داستان این بحث بسی ژرفتر از این است. صدها سال پیش اروپاییان عموماً نظریه‌یی ساختند و پرداختند که الفبا اصل فنیقی دارد و هنوز هم کم و بیش بر این عقیده باقی هستند و طرفدارانی دارد. با جستجوهای خستگی‌ناپذیر چند تن از استادان ایرانی اسنادی به دست آمد که قاطعیت آن نظریه را از نظر اروپاییان دست کم بر هم زد و سست کرد: یکی بستگی یا مستقیم اختراع الفبا، حروف و اشکال آن با واج‌شناسی Phonetics و دستگاه فراگویی و تلفظ هر واج (Phoneme) یا صدا است، دیگری

سنت چندین هزار ساله‌ی سرودخوانی در هند و ایران - که نیرگ هم آن را پذیرفته^۱ ولی به گونه‌یی از اوستای نوشته‌ی پیش از ساسانیان سر باز می‌زند - و کتاب‌های واج‌شناسی که در دوره‌های آغازین اسلام نوشته شده و هنوز به‌جا مانده است. اگر این دلائل را دانشمندان اروپایی بی‌طرفانه بررسی می‌کردند این اندازه سرسخانه به «اصل فنیقی بودن الفبا» پافشاری نمی‌کردند و الفبای هندی (دوناگری) را ساخته‌ی یونانیان پس از اسکندر نمی‌دانستند، و گرفتار این همه تناقض‌گویی نمی‌شدند که از یکسو در ایران دینی می‌بینند، به گفته‌ی نیرگ و بسیاری دیگر، از هزار و اندی سال پیش از مسیح،^۲ و از یکسو بدنال ابتدایی نشان دادن خاستگاه این دین، زردشت را یک خداشناس ابتدایی معرفی کنند، چنان که نیرگ کرده است. شکی نیست با از میان بردن سنت نوشته همه چیز به سادگی از میان می‌رود و معماها گشوده می‌شود.^۳

- یک جا (ص ۳۷۴) که نیرگ مسئله‌ی میثره را در غرب بررسی می‌کند، یادآور می‌شود که نام این خدا در زمان هخامنشیان پیش از اردشیر دوم (۳۵۹ پیش از میلاد) دیده نمی‌شود. علت آن را حواله می‌دهد به بعد. آنجا هم اجمالاً می‌گوید کاملاً قطعی است که پیش از این یک چهره‌ی بسیار فعال و زنده میثره‌ی غربی وجود داشته است، هر چند نام او در فهرست‌های دینی کمتر به چشم می‌خورد. این درست یکی از دلائل و انگیزه‌هایی است که برای پاره‌یی از دانشمندان این اندیشه را پدید آورده است، که آمدن نام میثره، درست از این تاریخ به بعد، و فراموش شدن آن در زمان ساسانیان، باید انگیزه‌ی دیگری داشته باشد: میثره (مهر)، نه یک خدا، بلکه یک پیامبر.^۴

- نیرگ تقریباً همه‌جا واژه‌های ایرانی باستان (اوستایی و فارسی باستان) را، با آنکه صورت فارسی نوین آن وجود داشته، به همان صورت باستانی آنها بکار برده، زیرا چنان که خواهیم دید توجه و نظر نیرگ به همان معنای کهن آن واژه‌ها بوده، چنان که خرتو، مینو، هئوروات و دیوه، که به صورت‌های خرد، مینو، خرداد و دیو به فارسی نو رسیده، همان صورت‌های باستانی را نگاه داشته است. با این همه چند واژه که ثابت ماندن معنای آنها مسلم به نظر می‌آید، گونه‌ی فارسی نوین آنها را نوشته‌ام. از این جمله است گائنه و یسنه، میثره یشت، ورثرغنه یشت، هئومه یشت و جز آن که: گاه

۱- ص ۹۹ و جاهای دیگر

۲- نیرگ سرودهای گاهانی را همزمان با ریگودا می‌داند (ص ۹۵۰ این کتاب).

۳- درباره‌ی تاریخ خط در ایران نک. از جمله به کتاب‌های زیر: ذ. بهروز: دبیره، تهران ۱۳۲۵؛ از همین نویسنده: خط و فرهنگ، تهران ۱۳۲۵. م. مقدم: (Organic Alphabet) (Tehran 1945).

۴- نک. ذ. بهروز، تقویم و تاریخ در ایران (از رصد زردشت تا رصد خیام، زمان مهر و مانی) تهران ۱۳۳۱. م. مقدم، یادداشتی درباره‌ی مهر و زمان او (مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران سال ۷ شماره‌ی ۱) ۱۳۳۸؛

م. مقدم، همراه با پرستشگاه دین مهر. (نشریه انجمن فرهنگ ایران باستان دوره ۱ شماره ۳) تهران ۱۳۵۳. م.

مقدم: Mithra, the Incarnate Saviour سخنرانی در کنگره‌ی بین‌المللی مهرشناسی تابستان ۱۳۵۴ تهران. م.

مقدم، جستار درباره مهر و ناهید. تهران ۱۳۵۷.

(بیشتر به گونه پیشین، گاهان، یسن، مهر یشت، بهرام یشت، هوم یشت آمده است. جاهایی که صورت تلفظ اروپایی با اصل ایرانی آن دوتا است: ویسپرد، ویسپرد، دستور: دستور که گویا خود نیرنگ هم توجه و تعصبی نسبت به آنها نداشته است، گونه‌ی معمول فارسی آن را بکار برده‌ام. یک‌جا نیرنگ تأکید می‌کند که صورت کهنه‌ی واژه‌ها، به‌ویژه نام‌های کسان، را ترجیح می‌دهد که به‌صورت غلط بنویسد (ارداویراف به‌جای ارداویراز ص ۳۰۶).

در واج‌نویسی (لاتین) تا آنجا که می‌شده است این نیاز با خط فارسی برآورده شده است، ولی چنان که می‌دانیم چون برگرداندن و واج‌نویسی واژه‌های اوستایی از نظر وسواس و دقتی که در برگرداندن آنها به خط «دین دیره» داشته‌اند، و اروپایی‌ها ناگزیر نشان‌های ویژه برای آن ساخته‌اند (مانند $\bar{o} = \bar{u}$)، این است که در واج‌نویسی اوستایی بیشتر (به‌هر حال در نخستین جایی که واژه می‌آید)، واج‌نویسی لاتین بکار گرفته شده است.

نشان‌هایی که برای پاره‌یی واج‌ها در واج‌نویسی فارسی افزوده است در اینجا یاد می‌شود. در واژه‌های هندی همان واج‌نویسی معمول لاتین رعایت شده است.

۱- در واژه‌هایی که به واکه (\bar{u}) پایان می‌یابند (معمولاً \bar{u}) به‌پیروی از سنت خط فارسی نشان \bar{a} به آن واژه افزوده شده (ها، بیان حرکت) مانند $\bar{a}ša$.

۲- واژه‌هایی که h در پایان آنها تلفظ می‌شود، با گذاشتن جزم (\bar{h} نشان سکون) روی \bar{h} ، این تلفظ نشان داده شده است. مانند $\bar{m}anah$.

۳- \bar{o} (واو مجهول) برای \bar{o} : گَر دمانه $gar\bar{o}dm\bar{a}na$

۴- \bar{y} (یا مجهول) برای \bar{e} : هَیتومنت، دینا

۵- \bar{a} (یا مجهول) برای \bar{a} : بوشتیانتا $Bu\bar{s}yanst\bar{a}$

۶- \bar{u} (یا مجهول) برای \bar{u} : بووتی $B\bar{u}ti$

۷- \bar{s} (یا مجهول) برای \bar{s} : شپز $\bar{s}iz$

کوتاه شده‌ی پاره‌یی واژه‌ها:

فب: فارسی باستان.

آر: آریایی

فم: فارسی میانه.

اب: ایرانی باستان.

فن: فارسی نو.

بب: بند.

نک: نگاه کنید.

پهل: پهلوی.

وند: وندیداد.

ستا: اوستا.

هب: هندی باستان.

سنج: سنجیده شود.

برابرهای فارسی پاره‌یی از واژه‌های دستوری و فلسفی

Akkusativs	حالت رانی	Lehre	آموزه، آموزش
	حالت کنایی (فاعلی، مبتدایی)	Abstrakt	آهنجیده (مجرد)
Nominativ		rituell	آیینی
Vokativ	حالت «ندایی»	Adititirer Eienetiv	افسانه جنسی
Genealogie	خانواده‌شناسی	Mythologie	افسانه‌شناسی
diphthong	دوآوایی	Partizip	انباز واژه
nasal	دماغی (غنه)	Renaissance,	باززایی
Reduplikation	دوبارگی ریشه	wiedergeburt	
dual	دوین	Plural	یشین
elliptischer Dual	دوین کوتاه شده	Stimmlos	بیواک
vision	دیدار (رؤیا)	Antithese	پادنهاد
Paläoasiatisch	دیرینه آسیایی	Apokalypse	پایان جهانی (پایان زمانی)
eingeweiht	راه یافته (ره یافته)	Endung	پایانه
Chronologie	زمان‌شناسی		پرستشگاه (مجموعه‌ی خدایان)
Zeitrechnung	زمان‌شماری (گاه‌شماری)	Pantheon	
Verb	زمان‌واژه (کارواژه فعل)	Initiation	پذیرش
Kalender	سالنامه (سالنما درست‌تراست)	präpalatal	یشکامی
Stamm	ستاک (ماده‌ی زمانواژه یا کارواژه)	Attribut	تابع
Happtologie	ساده شدن واژه		تک‌خدایی (تک‌گری، یگانه‌گری)
Reibelaut	سایشی (سایواج)	Monism, monistisch	
Gleitlaut	غلت‌واکی	präposition	پیشواژه
Entwicklung	فرگشت	konjunktion	پیوندواژه
Energie	کارمایه	transitiv	ترایا
Verb	کارواژه (نک: زبان‌واژه)	Monographie	تک‌نگاری
Palatal	کامی	Singular	تکین
Genusattraktion	کشش جنسی		جهان‌شناسی (قوانین آفرینش جهان):
	کنایی (حالت فاعلی، حالت مبتدایی)	Kosmologie	
Nominativ		Lokativ	حالت «اندری»
reaktionär	کهنه‌گرایانه	Dativ	حالت «به»یی
		Dativas finalis	حالت (به)ای ثابت

دین‌های ایران باستان		چهارده	
Vokal	واکه	Zitat	گفت‌آورد
Kausatir	واداشتی	Komplex	گروهه (همتافت)
Injunktiv	وجه‌هشدار	Aorist	گذشته‌ی بی‌مرز
Konsonant	همخوان	perfekt	گذشته‌پرداخت
Chor	همسرایندگان (همسرایان)	finale Infinitive	مصدرهای آماجین
	همکردگی (درهم آمیختگی، آمیزش)	Proleptisches Attribut	مکمل وصفی
Synkretismus		Medium	میان‌تاش
	همنام (واژه‌هایی که در اصل معنا با هم اختلاف دارند ولی در تلفظ یکی هستند)	asyndeton	نابسته (ناپیوسته)
homonyme		Intransitiv	ناترایا
Injunktiv	هشدار، فرمانی.	Appelativ	نامواژه‌ی همگانی
Synthese	هم‌نهادی (هم‌نهشتی)	Reform	نوسازی
Theologi	یزدان‌شناسی	Laut	واج
Theolog	یزدان‌شناس	Umschrift	واج‌نویسی
Hellenismus	یونانی‌گری	Partizip	واژه‌ی میانجی (میان‌معنا)
		Stimmhaft	واکبر (واکدار)

زندگینامه‌ی نویسنده این کتاب*

هنریک سمویل نیبرگ (Henrik Samuel Nyberg) در ۲۸ دسامبر ۱۸۸۹ در Söderbärke سوئد واقع در دالکارلیا (Dalecarlia) ی جنوبی این کشور، در خانواده‌ی روحانی به جهان آمد و در ۹ فوریه ۱۹۷۴ در اوپسالا دیده از جهان فرو بست. در ۱۹۰۷ به تحصیلات دبیرستانی پایان داد و سال بعد به اوپسالا آمد و تا پایان زندگی همانجا ماند. برخلاف میل پدر از پیشه‌ی خانوادگی سر باز زد و در دانشگاه اوپسالا به آموختن زبان و فرهنگ شرق، سانسکریت، زبان‌شناسی سنجشی و عبری پرداخت؛ از ۱۹۳۱ تا ۱۹۵۶ استاد زبان‌های سامی و سپس استاد شاینده (ممتاز) در دانشگاه اوپسالا بود و به‌سخنرانی و انتشار بررسی‌های خود درباره‌ی زبان‌های ایرانی پرداخت. نخستین بررسی‌های او در زمینه‌ی زبان‌های سامی به‌ویژه عربی بود و در این زمینه رساله‌ی دکتری خود را نوشت (Kleine Schriften des Ibn al-'Arabi, Leiden 1919) پس از یک سفر دو ساله به مصر (۱۹۲۴-۱۹۲۵) کتاب الانتصار نوشته‌ی «الخیاط» را منتشر کرد (قاهره ۱۹۲۵). از این تاریخ به‌بعد نیبرگ متوجه زبان‌های ایرانی شد و نخستین کاری که در این زمینه کرد بررسی درباره‌ی برگ‌های اورامان بود (The Pahlavi document from Avrōman, MO. 1923). کار بزرگ و فراموش نشدنی نیبرگ در زمینه‌ی ایران‌شناسی، که در همین سال‌ها صورت گرفت، راهنمای زبان پهلوی بود که در سال‌های ۳۱-۱۹۲۸ در اوپسالا چاپ شد: Hilfsbuch des Pahlevi. 1: Text und Index. der Pehleviwörter. 2: Glossar. Uppsala 1928-1937. در سال‌های بعد (۱۹۷۴-۱۹۶۴) همان کتاب را به‌زبان انگلیسی با بررسی‌های بیشتر پرداخت و منتشر کرد (A Manual of Pahlavi. Wiesbaden 1964-74). در واقع این کار او را باید نخستین اثری دانست که درباره‌ی پهلوی بر پایه‌ی دانش زبان‌شناسی پی‌ریزی شده بود. دیگر از کارهای بسیار برجسته او، که همچنان پس از گذشت بیش از چهل سال ارزش علمی خود را نگاهداشته، بررسی‌های او درباره‌ی سائماهای ایرانی (مزدیسنی)

*- در فراهم آوردن این زندگینامه از نوشته‌های زیر بهره یافته‌ام. برای آگاهی بیشتر به آنجا رجوع شود:

Bo UTAS: Henrik Samuel Nyberg (Acta Orientalia 36 1974).

F. Rundgren: Henrik Samuel Nyberg (Acta Iranica 4: Monumentum H. S. Nyberg, Leiden 1975).

C. Toll: Bibliographie H. S. Nyberg (Acta Iranica 4. Monumentum H. S. Nyberg, Leiden 1975).

است که چکیده‌ی آن بررسی‌ها را در نوشته‌یی به نام «متن‌هایی درباره‌ی سائنمای مزدیسنی» به آلمانی (Texte zum mazdayasnischen Kalender) در سال ۱۹۳۴ در اوپسالا منتشر کرد. در همین سال‌ها دست به ایراد سخنرانی درباره‌ی دین‌های ایران باستان زد، که پس از آن به صورت کتاب و ترجمه‌ی آلمانی آن از سوئدی نشر یافت. و آن همین کتابست که اینک به فارسی ترجمه شده است. پژوهش‌های او در کتیبه‌های پهلوی نیز بی‌ماند بود. بدبختانه کار مهمی که او درباره‌ی سنگنوشته‌ی شاپور در حاجی‌آباد کرده به زبان سوئدی است و برخورداری آنانکه به زبان سوئدی آشنایی ندارند، تنها به همان گونه‌ی خواندن و برگرداندن لاتیّن زبان سنگنوشته است و بس.

در سال‌های ۱۹۶۳ - ۱۹۶۰ به ایران آمد و به خواهش محافل فرهنگی ایران: دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، انجمن فرهنگ ایران باستان و مؤسسه‌ی باستان‌شناسی آلمانی سخنرانی‌هایی برگزار کرد. و به گفته‌ی خود هر بار که در ایران به سر می‌برد خود را در میهن خود احساس می‌کرد.

نیرنگ به زبان‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی چیره بود. مسایلی درباره‌ی جهان‌شناسی مزدیسنی را (که در یادداشت‌های این کتاب بسیار به آنها بازگرد داده می‌شود) به زبان فرانسه نوشت. بجز این، به هر سه زبان، بیش از ۳۰ اثر از نوشته و سخنرانی و کتاب، تنها در زمینه‌ی ایران‌شناسی، به یادگار گذاشته است. بیشتر نوشته‌های او در دو مجله‌ی Le Monde Oriental (که ویراستاری آن را خود به عهده داشت) و Acta Orientalia منتشر می‌شد. سهم بزرگ او را در بخش‌های تاریخی و ایران‌شناسی دانشنامه‌ی اسلام (هر دو چاپ) نباید فراموش کرد. به پاس این خدمات فرهنگی نیرنگ چند بار به دریافت نشان‌های علمی از کشورهای مختلف از جمله ایران دست یافت.

به همان اندازه که در زبان‌شناسی ایرانی دست داشت در زبان‌شناسی سامی و تاریخ نیز استادی زبردست و توانا بود. بررسی‌های دیرپای او در زبان‌های سامی و ایرانی ویرا یکی از چند کارشناس و صاحب‌نظر درباره‌ی هزوارش‌های ایرانی شناسانده بود.

نیرنگ مردی بود خودساخته و تا پایان زندگی همچنان این خودساختگی و بی‌نیازی را نشان می‌داد. هر کس پیشگفتار او را در چاپ نخست «راهنمای پهلوی» او بخواند به زودی پی به این نکته می‌برد. از بررسی برگ‌های همین کتاب (دین‌های ایران باستان) به ویژه یادداشت‌های پایان کتاب به خوبی این نکته به چشم می‌خورد که چگونه با دلیری و پژوهی خود سخنان دانشمندانی چون هیرتل، جکسن، آندراس و بارتمه را، که از پایه‌گذاران زبان‌شناسی ایرانی بودند، تقریباً همه‌جا، نادرست می‌داند و آنها را با دلائل زبان‌شناسی و تاریخی ردّ می‌کند.

شاگردان مکتب او چون «ستیگ ویکاندر» (Stieg WIKANDER) و «گئو ویدن گرن» (Geo WIEDENGREN) امروز هر یک از دانشمندان پایه‌ی یک جهان ایران‌شناسی به شمار می‌روند.

در میان نویسندگان و دانشمندان همزمان خود بیشتر با شیدر (Hans Heinrich Schaeder)

دمساز و همساز بود، و همین دمسازی سبب شد که شیر این کتاب را که در دست خواننده است به زبان آلمانی ترجمه کرد. شدر خود از دانشمندان و خاورشناسان زمان خود بود (۱۹۵۷-۱۸۹۶) که دست کمی از نیبرگ نداشت، و چیرگی هر دو در دانش‌های گوناگون، آن دو را به هم پیوند داده بود. در محافل ایران‌شناسان ما قدر او چنان که باید شناخته نشده، و اگر روزی کتابی درباره‌ی سهم دانشمندان باختر زمین درباره‌ی ایران‌شناسی نوشته شود بیگمان شدر برگ‌های بسیاری از آن کتاب را خواهد گرفت.

باری، نیبرگ از جمله مردانی بود که تا پایان زندگی دراز خود (۸۵ سالگی)، دست از خواندن و نوشتن برنداشت و به‌جا است که با این ترجمه یک بار دیگر یاد او را گرامی داریم.

تهران اسفند ۱۳۵۸

سیف‌الدین نجم‌آبادی

پیشگفتار بر متن سوئدی کتاب

خطوط اصلی صفحات این کتاب بازدهنده‌ی درس‌هایی است که من در بهار سال ۱۹۳۵ به دعوت بنیاد اولوس پتری^۱ در اوپسالا درباره‌ی دین‌های ایران باستان داده‌ام. با خوشی ازین فرصت استفاده کرده، صمیمانه‌ترین سپاس خود را به رئیس بنیاد آن روز و اسقف کنونی دکتر تور آندرا^۲ یکی از هموندان هجده‌گانه آکادمی سوئد، به پاس افتخاری که از راه این دعوت بهره‌ی من کرده است، باز می‌گویم و همچنین به این مناسبت که به من امکان داده شد تا چکیده‌ی از بررسی‌های خود را در این زمینه، که گمان ندارم بار دیگر به آن بازگردم، بیان کنم.

پس از اینکه این درس‌ها داده شد، من سر رشته‌ی حل معمای گاهان را به دست آورده بودم، ولی نقطه‌ی اصلی را من آنروز به روشنی نمی‌دیدم، و این هنگامی به دیدرس من آمد، که در صدد برآمدن این درس‌ها را برای چاپ آماده کنم. ازین رو لازم بود دشواری موجود از آغاز یکبار دیگر بررسی شود. نتیجه‌ی این کار در بخش چهارم این کتاب به صورت گشوده‌تر دیده می‌شود. از آنجا که این راه حل‌های معمای گاهان ارزش کمتر از تفسیر کاملاً تازه‌ی از خود گاهان نیست نتوانستم این رنج را از خواننده بردارم که در بیان استدلال از بررسی‌های تازه‌ی پیروی کند. من تا آنجا که می‌توانستم کوشیدم متن را از مسایل کاملاً تخصصی و جزئیات زبان‌شناسی و مانند آن دور نگاه دارم و به شرح این جهان اعتقادی که نزد ما بسیار بیگانه است تا آنجا که می‌شود روشن و هویدا پردازم، با اینهمه از آن نگرانم که این بخش متن قرائتی پررنجی را دربر داشته باشد.

آنچه افزوده شده بخشی است درباره‌ی اسکیت‌ها و بخش بزرگی از دین زردشتی در بخش ششم. در جاهای دیگر هم این بخش پرداخته‌تر و تا اندازه‌ی بیشتر گسترده شده است.

نمایی که من از زردشت و دین زردشتی رسم کرده‌ام، با آنچه که تاکنون شده فرق‌های بنیادین دارد. این نما به تنهایی از راه یک بررسی ژرف در زبان و موضوع متن‌های اوستایی به دست آمده است. نظر پژوهندگان دیگر را من در مرحله‌ی دوم بررسی کرده‌ام، و اشاره و بازبرد من به آثار و نوشته‌ها در پایان کتاب به هیچ روی ادعای پرداختگی و تمامی ندارد. از آنجا که دریافتن و توضیح اوستا هنوز ناقص است، اگر کسی بخواهد از درون مایه‌ی دینی اوستا برداشتی داشته باشد هرگز

نمی‌تواند از کار درباره‌ی متن‌های اصلی چشم‌پوشی کند، و این کار باید برای او همیشه کار پایه باشد. بازگویی و برگرداندن مفهوم‌هایی که در چنین جهان دینی پیگانه‌یی وجود دارد همیشه رنج بسیار به‌بار می‌آورد. من سرانجام این راه را برگزیدم که اصطلاحات ایرانی را تعریف و تشریح کنم بدان سان که مفهوم آن محدود و معین شود، و سپس آن اصطلاحات را بی‌آنکه ترجمه کرده باشم بکار برم. ترجمه به‌زبان امروزی ما تقریباً همیشه به‌معنای کم‌رنگ کردن و غالباً نادرست کردن آن اصطلاح است. به‌ویژه هنگامی که با تاریخ دین‌های ایرانی سر و کار داریم این واقعیت سخت درست درمی‌آید. هنگام ترجمه‌ی یک مفهوم غالباً از نظر اطمینان، واژه‌ی ایرانی آن را نیز همراه می‌آورم و اصولاً کوشیده‌ام در برگ‌های کتاب، تا آنجا که ممکن بوده است، احساس نزدیکی خود را با طرز بیان ایرانی نگاه دارم. ما باید با احتیاط بسیار از این معنا پرهیز کنیم که جهان ابتدایی را به‌قلمرو اصطلاح مسیحی خودمان نقل کنیم.

دوست من، دانشجوی رشته‌ی فلسفه، ستیگ ویکاندر^۱ با کارهای بسیاری که داشت از این رنج نگریخت که فهرست کتاب را فراهم کند. از او صمیمانه به‌پاس این خدمتش سپاسگزارم. فرصت را از دست نمی‌دهم و سپاس راستین خود را از سود بزرگی که من از دلبستگی گرم او به تاریخ دین‌های ایرانی و آریایی و از دانایی و دید روشن او در این زمینه به‌چنگ آوردم، بازگو می‌کنم. به‌محفل کوچک ایران‌شناسی، که زمان درازی، هر پنجشنبه همواره برپا می‌شد، تا درباره‌ی دشواری‌های گاهانی بررسی ژرف کند، برای تبادل فزاینده‌ی فکری و اندیشه‌های گوناگون، که در این کتاب به‌مناسبت بکار رفته، سپاس بسیار مدیونم. به‌ویژه می‌خواهم اینجا گذشته از ویکاندر، از دوستان خودم استاد ه. سمیت^۲، دکتر گ. ویدن‌گرن^۳ و دکتر ک. زنو^۴ یاد کنم.

اوپسالا اکتبر ۱۹۳۷.

1- St. Wikander

2- H. Smith

3- G. Widengren

4- K. Rönnow

پیشگفتار بر متن آلمانی کتاب

این کتاب نخست به زبان سوئدی زیر عنوان *Irans forntida religioner Svenska Kyrkans Diakonistyrelses förlag* در پایان سال ۱۹۳۷ منتشر شد. در همان زمانیکه من به پاکیزه کردن دستنویس سرگرم بودم دوستم استاد ه. ه. شدر H. H. Schaefer به من پیشنهاد کرد که کتاب را به زبان آلمانی ترجمه کند. و وقتی او خود کار ترجمه را به عهده گرفت من این پیشنهاد را با خوشی و سپاسگزاری بیشتر پذیرفتم. اینک که کتاب من با ترجمه‌ی استادانه او در پیش چشم خوانندگان آلمانی زبان قرار گرفته است، برای من این یک وظیفه‌ی مطلوبی است که گرم‌ترین سپاس خود را بیان کنم، که وی اینچنین با از خودگذشتگی این کار را به عهده گرفت و از دانش بسیار خود در زبان مادری من، و کارشناسی و درک بی‌مانندش در برگرداندن کتاب به آلمانی سود جسته و پذیرش چاپ این کتاب را در ردیف «گزارش‌های انجمن آسیای پیشین و مصر» سبب شده است. کار پررنجی که او شخصاً در این چاپ از آن شانه خالی نکرد برای من همیشه همچون نشان فراموش نشدنی دوستی بر جای خواهد ماند.

این ترجمه‌ی آلمانی تقریباً همان اصل سوئدی کتاب است. اشتباهات کوچک طبیعی است که در این چاپ درست شده است، پاره‌یی جمله پردازی‌ها دقیق‌تر بیان شده و جای جای به‌ویژه در آغاز کتاب پرداخت‌هایی انجام گرفته است. از یاری‌های ضمنی پرتوان استاد شدر در کتاب بهره‌یابی بسیار شده است، با کمال خوشوقتی بخش بزرگی از نمونه‌های چاپخانه را توانستیم هر دو با هم در ماه‌های مارس تا آوریل امسال بخوانیم. پاره‌یی «گفت آورد»ها و عبارت‌ها از ادبیات سوئدی، که بکار خوانندگان آلمانی زبان چندان نمی‌آید، حذف شده است؛ یکی از آنها با معادل لاتینی‌اش جانشین شده است (ص. ۳۲۴). درباره‌ی قطعات گاهان هنگام پایان دادن این چاپ همچنان در نبرد بوده‌ام. پژوهنده‌ی گاهان باید به تجربه آموخته باشد که یک بند از سرود گاهان هنگام بامداد گونه دیگر به نظر می‌آید تا شامگاه. این کار چندان هم بی‌نتیجه نمانده است: برای بیت آخر یسن ۳۲۷ (ص. ۱۴۳) و ۲۸۱ (ص. ۱۷۲) گمان می‌کنم به تعبیر درست‌تری دست یافته باشم. آقای کورت هانسن Kurt Hansen، دانشجوی دکتری فلسفه‌ی برلن، فهرست چاپ آلمانی را گرد آورده است. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

بر آنچه که در پیشگفتار چاپ سوئدی گفته شده است می‌خواستم این نکته را بفرایم که این کتاب به‌هیچ روی یک کتاب دستی برای تاریخ دینی ایران باستان نیست. داننده‌ی فن مسایل بسیار گوناگونی را در اینجا نخواهد دید که شاید برای او بسیار مهم باشد. چیزی که برای من در درجه اول اهمیت قرار داشت این بود که در خطوط اصلی بررسی و پژوهش شود. باشد که درباره‌ی این کتاب به‌عنوان یک برنامه‌ی کار داوری شود.

ه. س. نیبرگ

اوپسالا آوریل ۱۹۳۸

سخنی درباره‌ی چاپ دوم

چاپ نخستین آلمانی این کتاب در تابستان سال ۱۹۳۸ انتشار یافت. در آن زمان اروپا واپسین روزهای صلح خود را می‌گذراند، صلحی که مدت‌ها بود دیگر صلح نبود. پیش آمدهای آشوبنده‌ی جهان برای گفتگوهای آرام علمی چندان سازگار نبود. با اینهمه در سال ۱۹۳۹ چند انتقادی منتشر شد، که مفصل‌ترین آنها از ر. پتازونی R. Pettazoni و ی. ه. کرامرس J. H. Kramers بود. هر دو پژوهنده‌ی راستین و بلند پایه بودند و سخنان ایشان درباره‌ی مسایلی بود، که من طرح کرده بودم، و در سطح پژوهش‌های رواج آن زمان.

سپس در همین سال بلای بزرگ بر سر اروپا فرو ریخت. نازی‌ها بخش‌های بزرگی از اروپا را زیر پای خود درآوردند، و درصدد برآمدند نیروی خود را، نه تنها از نظر سیاسی، که از نظر معنوی نیز بر جهان آزاد تحمیل کنند. این لحظه‌ی بزرگی بود برای طرفداران نظریه‌ی جهان‌بینی آریایی که نازی‌ها آن را سخت تبلیغ می‌کردند و با نظریه‌ها و دیدگاهی درباره‌ی تاریخ دینی، که من آنها را دنبال می‌کردم، هرگز سازش نداشت. در مجله‌ی XXXVI Archiv für Religionswissenschaft (1939-1940) که در این گیر و دار زیر نفوذ نازی‌ها درآمده بود، دو «آریایی» یعنی دکتر اتو پاول Otto Paul و پرفسور والتر ووست Walter Wüst - این دومی از نازی‌های بلند پایه بود - سخت به کتاب من تاخته بودند، (ص ۲۴۶-۲۲۵ و ۲۶۲-۲۴۶) نکته‌ی برجسته این بود که دکتر پاول کوشش می‌کرد شارلاتان علمی او هل مارکس Ohl Marks را بر ضد یک پژوهنده‌ی پایه‌ی یک، یعنی دگ ستروم بک Dag Strömbäck، که من از پژوهش‌های او در زمینه‌ی نژاد نژادی سود برده بودم (نک. ص. ۱۸۱)، بشوراند. همچنین این نکته برجسته می‌شد که عنوان گفتار ووست چنین بود: «آیا به‌راستی نخستین انجمن زردشتی از کسانی بود که پیشه‌ی ایشان خلسه‌گری بود و آنان گاوچران‌هایی بودند بر آیین شمنی جلگه‌نشین؟» آخرین جمله‌ی این گفتار شایسته یادآوری است (ص. ۲۶۲-۲۶۱): نابغه‌ی رهبر انسانی هندوژرمنی، که از یک تاریکی که فعلاً برای ما پژوهش نشده مانده، به این راه پرتو می‌افکند (یعنی به‌راه حل گشودن معمای پندهای منظوم زردشت)... آیا زردشت هم، همچون چهره‌های سربلند رهبران کنونی در لحظه‌ی از زمان قرار گرفته که هستی‌های جاودان کشور و مرز و بوم و نژاد آن و افتخاربخشان به حق، و کار فراینده‌ی آنان را، مانند گذشته از

چشمه‌های اوژد برای نسل‌های آینده بیرون آورده است؟ ضمناً هر دو گفتار نظرهای بسیاری را دربرداشتند که من می‌خواستم به صورت آرام علمی درباره‌ی آنها بحث کنم.

ولی این تنها نازی‌ها در میان طرفداران «جهان‌بینی آریایی» نبودند؛ این جهان‌بینی که از راه مرد برتر نیچه، در کتاب زردشت او آماده و پشتیبانی شده بود، گسترش بسیار پیدا کرده بود. از جمله طرفداران یکی هم استاد و. ب. هنینگ W. B. Henning بود که پیش از جنگ رخت به انگلستان کشیده بود. نخست بر ضد من انتقادی در مجله The Journal of Theological Studies XLIV, 1943 نوشت. این نقد را من هرگز ندیدم و اکنون هم سر دیدن آن را ندارم، زیرا نظرهایی که در آنجا بازشکافی شده در نوشته‌یی که هم‌اکنون از آن یاد خواهم کرد به گونه‌ی گسترده‌تر آمده است. باستان‌شناس بزرگ / هرتسفلد E. Herzfeld که سر تا پای وجودش را یک «جهان‌بینی آریایی» شخصی فراگرفته بود، واپسین سال‌های زندگی خود را وقف رد کردن کتاب من کرده بود. و در سال ۱۹۴۷ کتاب «زردشت و جهان او» را منتشر کرد. این کتاب نوشته‌یی است که به «نقد ۸۰۰ صفحه‌یی بر کتاب نیرنگ» شناخته شده است، چون در این کتاب «بر سر هر مرحله و هر واژه‌ی نیرنگ بحث و انتقاد شده است»، پیداست که این برای یک کار علمی افتخار کوچکی نیست که شایسته چنین انتقادی دانسته شود. با اینهمه به پاس احترام به پیشگاه باستان‌شناس و تاریخ‌هنرشناس بی‌مانندی چون او که در پژوهش آثار ایران باستان افتخار جاودانی به دست آورد ولی روح عاشق و شیفته‌اش را در راه‌های عقاید شخصی-افراطی سپری کرد، و آن را در مسایل زبان‌شناسی و تاریخی رفته رفته از دست داد، می‌گذرم از اینکه خود را با کتاب او به جدال و بحث بکشانم. هرتسفلد بینش بنیادی خود را درباره‌ی وضع تاریخی زردشت نخست از ی. هرتل J. Hertel گرفته بود، ولی این بینش برای او دیری بود که یک اصل اعتقادی شده بود و برای پذیرفتن گسترش بیشتر علمی دیگر راهی باز نبود. از آنجا که کتاب او به انگلیسی نوشته شده بود بسی زود به محفل پارسیان راه یافت، و در میان آنان بازتاب بیش از اندازه‌یی یافت. تصویر باشکوه زردشتی که هرتسفلد طرح کرده و حوادث بزرگ سیاسی جهانی که در چهارچوب خود گرفته بود، چیزی بود که با احساسات دینی و ملی ایشان سازگار درمی‌آید. به عکس، کتاب من بیشتر مایه‌ی رنجش آنان شده بود.

بنیاد رتن‌بی‌کترک Retanbai-Katrak در اکسفورد تصمیم گرفت مرا بکوبد. از این رو یک دوره درس درباره‌ی موضوع هرتسفلد-نیرنگ ترتیب داد، و برای اداره‌ی آن درس استاد هنینگ، که آن روزها در اکسفورد بود، نامزد شد. روی هم سه درس در سال ۱۹۴۹ داده شد و سپس در سال ۱۹۵۱ این درس‌ها در زیرعنوان «زردشت سیاستمدار یا جادوگر» (Zoroaster Politician or Witch-Doctor?) در اکسفورد به چاپ رسید.

جزء نخست در عنوان این کتاب کنایه‌یی بود به نظر هرتسفلد و جزء دوم کنایه‌یی به نظریه‌ی من. این روش، یعنی تعبیر دید من از زردشت، به این صورت که من این پیامبر را یک جادوگر معرفی

کرده‌ام، مرا ناگزیر می‌کند که نوشته‌ی استاد هنینگ را همچون یک توهین‌نامه بنگرم؛ زیرا من نمی‌توانم بپذیرم که او نمی‌توانسته است میان نام جادوگر، که نماینده‌ی یک طبقه‌ی انگل از شارلاتان‌های نوین اروپایی است، و پدیده‌هایی که از نظر تاریخ دین من طرح کرده‌ام، فرق بگذارد؛ به نظر می‌رسد که وی از بن‌بامسایل روش‌های دانش تاریخ دین آشنایی ندارد. سازگار با این توهین‌نامه لحن زننده‌ی است از تحقیر غرورآمیز که بر ضد من بکار برده است.

علّت نهایی نفرت استاد هنینگ این است که می‌بیند احساسات دینی او زخمی شده است. وی شخصاً معتقد به یک دین آریایی است با ویژگی دوگانه‌پرستی شدید. و زردشت که در تیره‌ی خود «یک خدایی» را می‌بیند، نخستین دارنده‌ی دوگانه‌پرستی اصلی و دست نخورده شده است، و معمای جهان و زندگی را حل می‌کند و در مانویت به صورت تیره و کدر به جای مانده است. این است فرق میان من و او: او از پهلوان دینی خود زردشت و بستگی دینی خود با او سخن می‌گوید، و من از زردشت به عنوان یک پدیده‌ی تاریخ دینی سخن می‌گویم، و در جستجوی یافتن جایی برای این پدیده از نظر تاریخ دین هستم. برای این گونه پژوهش‌ها، چنان که پیدا است، استاد هنینگ هیچ گونه درکی ندارد. رفتار او با این پژوهش‌ها مانند رفتار بنیادگرایان است با مفسران نوین کتاب‌های مقدس و پژوهش درباره‌ی زندگی عیسی مسیح، و وی بر ضد من با خشم یک مومن معتقد در نبرد است.

بهره‌گیری من از موضوع پدیده‌ی شمن‌پرستان و کارهای آنها برای روشن ساختن خطوط بنیادین تاریخ دینی ایران باستان، به‌یژه در محیط محدودتر زردشت، انگیزه‌ی خشم شدید استاد هنینگ و دیگر «آریایی‌ها» بود. شمن‌ها در نظر اینان موجودات پست‌تر از انسان و نفرت‌انگیزی هستند، که حتی سخن گفتن از آنان هنگام بحث درباره‌ی زردشت یک نوع اهانت به مقدّسات است. شمن‌پرستی در قطب شمال یک «پدیده‌ی بیماری است مانند خیال‌پرستی» «ما که مردمی تندرست هستیم این گونه مسائل را رد می‌کنیم» (اتو پاول). روزگاری پژوهش علوم انسانی در اروپا افتخار خود را در این می‌دید که پدیده‌های بیگانه و بیگانه‌گونه زندگی انسان را در برابر نداشتن پیشداوری، داشتن دید بی‌طرفانه و تعیین ارزش برحسب جهات مثبت را به همان اندازه‌ی جهات منفی حفظ و رعایت کند. در روزگار ما نیاز به نگاهداری این سنتها دوچندان است، تا به یاری ما این دستورهای اخلاقی دوباره موثر واقع شوند. دین‌آوران فعال تیره‌ی که سازمان آن کهن است، شمن‌ها یا گونه‌های دیگری از روحانیان، همانند شخصیت‌های بزرگ و خلاق تاریخ دین، نماینده‌ی مردم عادی و کوتاه‌بین «تندرست» و خوش‌اشتها و آسوده و مرفّه نیستند. حالات نفسانی غیرعادی، پدیده‌های روانی غیرمتعارف از ویژگی‌های نهاد و سرشت اینان است که در پیشه‌های آنان شکفته و تقویت می‌شود. ولی با بیماری روانی، دیوانگی و نابخردی به معنای اجتماعی آن بستگی ندارد، به عکس این گونه حالات روانی حتی غالباً پایه‌ی مقدّمات فعالیت‌های بسیار زیاد معنوی را می‌سازند. راست است، شمن‌پرستی، که امروز می‌توانیم بررسی کنیم، غالباً تأثیر ناچیز و اندکی به جای می‌گذارد. گویی

ته‌مانده‌ی نظم اجتماعی است در حال مرگ، که در پیرامون آن فرهنگ‌های نیرومندی از گونه‌ی دیگر حکمفرما هستند. ولی این شمن‌پرستی فقط یک برشی است از یک جهش فکری پهناور، که به‌سراسر جهان کشیده می‌شود، و همان است که در سراسر تاریخ فکری انسانیت از نخستین مراحل آغازین کشیده شده است. من از این معنی مرادم آن فشار مرزگذر، آن پیشرفتن در سرزمین‌های ناشناخته نفس است، آن خلسه، آن جذبه‌یی است که سرچشمه‌ی شعر و شکوفایی والای معنوی انسانیت را پدید می‌آورد، و در عین حال هرگاه با روش درست اجرا شود خواهد توانست در خدمت زندگی اجتماعی قرار گیرد.

شاید از نظر علمی درست‌تر باشد که اصطلاح شمن‌پرستی را بر جهان آسیای شمالی، یعنی جایی که بیشتر دیده می‌شود، محدود کرد. ولی بستگی‌های بزرگ روان‌شناسی و تاریخی در پژوهش‌های علمی آخرین بار در کتاب *Le Chamanisme et le techniques archaïques de l'extase* (1951) از Mircea Eliade که نخستین کارشناس امروزی است همواره روشن‌تر پدیدار می‌شود. اثر پرارزش Erwin Rohdes به‌نام *Psyche* این رگ چشمه‌ی ژرف را در زندگی معنوی دوره‌ی باستان (یونان و رم) کشف کرده و نشان داده است که اندازه‌ی این بستگی‌ها در آن دوره اهمیت بی‌اندازه داشته است و جمله‌ی آخرش: *desinunt ista non preunt* (= اینها بس می‌کنند ولی از میان نمی‌روند) به‌طور کوتاه مسیر این جریان را در تاریخ رسم می‌کند. حکومت‌های بزرگ به‌دست پیروان خلسه‌پیزی شده، یا پدید آمده است تا با نیروی معنوی آنان اداره شود؛ در تاریخ سیاست هم این جریان پنهانی دیده می‌شود.

اکنون استاد هیننگ با تلاش بسیار می‌خواهد این واقعیت را نادیده بگیرد، که بکار بردن داروی مخدر و بیهوشی، از جمله رسوم و عادات خلسه‌گران ایرانی بوده؛ همچنان‌که در مورد شمن‌ها و متفکران دیگر ثابت توان کرد. در استواری این نظر یک ماده‌ی یک دست ایرانی وجود دارد، که هر گونه گمانی را برکنار می‌کند. من در اینجا نمی‌توانم آنرا نقل کنم ولی امیدوارم اگر وقت این کار را داشته باشم فرصتی بیابم و بر سر این موضوع بازگردم. در محافل فرهنگی امروز در مغرب زمین مواد مخدر از سر اعتیاد به لذت مصرف می‌شود، و یک عادت زشت ویرانگری را نشان می‌دهد که به‌صورت یک گرفتاری جدی اجتماعی درآمده است. همچنین کشورهای پیشرفته‌ی شرقی اثرات زیان‌بخش مواد مخدر را، که مصرف در آن کشورها رشته‌هایی بس کهنه‌تر و ژرف‌تر دارد، شناخته و کوشش کرده‌اند اقداماتی بر ضد آن به‌عمل آورند، از قرار معلوم نتیجه‌ی آن هم اندک است. ولی در میان اقوام طبیعی و دست‌نخورده در جامعه‌های باستانی به‌هیچ روی به‌منظور یک خوی زشت یا یک لذت مصرف نمی‌شود، بلکه مواد مخدر را در کمال بی‌گناهی، آگاهان خلسه‌گر به‌منظور کاملاً جدی بکار می‌بردند، یعنی به‌منظور رسیدن به حالت خلسه، و این یک کار شوخی یا برای لذت و خوشی نبود.

پس دانسته شد که شمن‌پرستی موضوع کوچک و ناچیزی نیست. با این همه این موضوع در داوری من درباره‌ی شخصیت دینی زردشت تنها نقش اندکی به عهده دارد. به گمان من پیغمبر ویژگی پذیرش از راه گوش را، که از آن خلسه‌گران بوده، داشت و الهام او از گونه‌یی بود که در روان‌شناسی دینی آن را الهام فکری می‌نامند. (ص. ۲۸۱)

اکنون اگر استاد هنینگ نظر مرا چنین بازگو کند که من زردشت را به یک حشیشی a hemp-addict مبتل کرده‌ام، این دگرگون کردن سخن من است به عمد و پلیدانه، و کشمکش ناخوانمردانه.

استاد هنینگ یک طرفدار سرسخت تاریخ زمان زندگی زردشت: «۲۵۸ سال پس از اسکندر» است که بر سر آن از روزگاران دراز اختلاف است. در همینجا من یادآوری کنم که من احتمال شخصی خود را درباره‌ی پدید آمدن این شماره (ص ۳۳ به بعد) بی هیچ گونه نگرانی و اندیشه، نادرست می‌دانم. بررسی‌های بعدی نتوانست جنبه‌ی سندیت تاریخی این شماره را تأیید کند. هیلد گارد لیوی Hildegard Lewy (در LXIV, 1944, 197-214 JAOS) و سیدح. تقی‌زاده (آخرین بار در JRAS 1947, 33-40) به این موضوع پرداخته و گمان کرده‌اند که می‌توانند آن را از قوانین عمر جهان ایرانی به عنوان یک نکته و اصل ثابت بیرون بکشند. ولی استواری واقعیت عینی و تاریخی از این راه هم به دست نمی‌آید. در قطعه‌یی هم که استاد هنینگ از کتاب گوان مانی به میان آورده است (BSOAS XI, 1943, 53-74) به ویژه ص ۷۳ یادداشت شماره ۳) وضع بهتر از این نیست، هر چند به نوبه‌ی خود بسیار جالب توجه است، زیرا در این قطعه فرمانروایی شاه ویشتاسپ در قوانین عمر جهان یهودی-یونانی گنجانده شده است: نخست اینکه این قطعه به اندازه‌یی ناقص روایت شده است که خود استاد هنینگ از بهره‌مندی از آن چشم پوشیده است (زردشت ص ۳۷)، و دوم اینکه آن شماره هم اینجا به طور ضمنی و پوشیده داده شده است، و باید با حساب‌های پیچیده از یک نقطه‌ی آغاز کاملاً دلخواه این شماره به دست آید. از این دست تاریخ‌ها و شماره‌ها، تاریخ نوین هرگز نمی‌تواند بهره‌مند شود.

پس اکنون که چنین است و هیچ تاریخ دیگری در دست نیست باید با این بسازیم که زردشت با توجه به تمام مراحل یاد شده‌ی پیش از زمان هخامنشیان، در شرق ایران برون از افق ایرانیان غربی، که از نظر تاریخی قطعی و مشخص هستند، زندگی می‌کرده و در کار و فعالیت بوده است. چرا با این اوضاع و احوال به تاریخ‌گذاری دقیق‌تر نیازی نیست، در این باره در صفحه‌ی ۴۶ به گفتگو پرداخته‌ام. این برای استاد هنینگ مایه‌ی خشمی است افزون بر خشم‌های دیگر: «پیدا است که این غیرممکن است از کسی چیزی درک کنیم بدون دانستن دست کم زمان تقریبی که او در آن زندگی می‌کرده؛ و بدون دریافتن چنین آگاهی از محیط و اوضاع زندگی و موقعیت فرهنگی که او در آن می‌زیسته، گفتن اینکه تاریخ اهمیتی برای این موضوع ندارد، نشان دهنده‌ی نداشتن مطلق احساس تاریخ است». انسان از

خود می‌پرسد که با این وصف استاد هنینگ چگونه تاریخ باستان هند را توجیه می‌کند، تاریخی که در آن حتی یک تاریخ بومی هم دیده نمی‌شود و هجوم اسکندر در شمال غربی هند اصولاً نخستین تاریخ مطمئن برای تاریخ چندین هزار ساله‌ی است که از روی آن تمام تاریخ‌های دانشمندان مغرب زمین با رنج بسیار و همیشه با نتیجه‌های نامطمئن یا مبهم حساب شده است. ولی استاد هنینگ، به هر قیمت که شده باید برای زردشت یک تاریخی داشته باشد، و چون درمی‌یابد که شماره‌ی ۲۵۸ بدون چنگ زدن به یک واقعه‌ی تاریخی بی‌ارزش می‌ماند، پیوسته در صدد است که برای این شماره یک تأییدیه‌ی بیابد. «زمان زندگی باید به هر حال تعیین شود، بدون آن هر گونه بحثی درباره‌ی زردشت بیهوده خواهد ماند».

و عاقبت جوینده یابنده بود: استاد هنینگ یک «عصر اسکندری» را که تاکنون ناشناخته بود یافته است. به نظر او این کاملاً طبیعی است که جامعه‌ی زردشتی پیشین سال‌های پس از یک لحظه‌ی مهم در زندگی پیامبر را می‌شمرده، ولی پس از فتح مقدونی این زمان‌شماری گسیخته شده و همه‌ی روایت‌هایی که از راه این محاسبه تثبیت شده بود از میان رفته است. تنها تعداد سال‌هایی که از ظهور (یا از زایش) پیامبر تا بالای بزرگ ملی، در سال ۳۳۰ پیش از مسیح، گذشته بوده است، هنگامی که شاهنشاه داریوش سوم کشته شده و اسکندر بر تخت می‌نشیند، در یادها مانده است. بنابراین نظریه، این زمان‌شماری قطعه سنگی است در بیابان بی‌پایان فراموشی و پیشامدهایی هم که پس از آن رخ داده به فراموشی سپرده شده است. وقتی در هنگام سده‌های میانی (قرون وسطی) سخن از «۲۵۸ سال پیش از اسکندر» می‌رود مقصود سال ۳۳۰ پیش از مسیح است. چه فکر بکری: جامعه‌ی دینی زردشتی - استاد هنینگ ظاهراً به این جامعه در زمان هخامنشیان، همان حالت و وضع دین دولتی را می‌دهد که در روزگار ساسانیان وجود داشته است - که تا آنجا که ما با سنت ایشان آشنایی داریم، فاقد هر گونه مفهوم تاریخی است، و از زمان هخامنشیان هم حتی یک خردل از روایت‌های ملی نگاهداری نشده و تنها یک زمان‌شناسی تاریخی افسانه‌ی و جهانی را می‌شناسد، دارای گونه‌ی زمان‌شماری مرتبی «پس از سال پیغمبر» می‌باشد، و این شمارش سال‌ها درست در زمان مردی گسیخته شده است که برای آن جامعه همچون غول بوده است (زردشت ص ۴۰، ۶ سطر به آخر مانده) تا سپس ظهور پیغمبرشان را با این غول پیوند دهند. جلوس اسکندر در ایران هرگز نقطه‌ی آغاز یک زمان‌شماری گرفته نشده بود، نه از زمان جلوس به پیش، نه از آن زمان به بعد. در زمان او سال‌ها به حسب آغاز پادشاهی او، ولی البته به حسب آغاز پادشاهی مقدونی او در سال ۳۳۶ پیش از م. حساب می‌شد، چنان که سنگ‌نوشته‌ی دیتن برگر Dittenberger، سیلوگ Sylloge شماره‌ی ۳۰۲ (از آسیای کهن) نشان می‌دهد، و با مرگ او این شمارش، چنان که از همین سنگ‌نوشته، شماره‌ی ۳۱۱، پیداست از میان رفته - درست همان گونه که در میان‌رودان (بین‌النهرین) از زمان‌های بسیار دیر، و سپس در فرمانروایی هخامنشیان سال شماری می‌شده است. این نکته کاملاً مسلم است که پیش از تاریخ سلوکی که آغاز آن ۳۱۲ پیش از م. است و

دوره‌ی سریانی-مقدونی یا دوره‌ی یونانی، یا دوره‌ی اسکندری نامیده می‌شود، در شرق پیشین یک دوره‌ی مداوم و پی‌درپی سال‌شماری، که با تغییرات سیاسی خارجی بستگی نداشته و آغاز آن یک لحظه‌ی ثابت و تغییرناپذیری باشد، هرگز وجود نداشته است. پدید آمدن چنین دوره‌های زمانی مربوط به زمان هلنیستی است؛ این دوره‌ها به معنای پیشرفت غیرقابل تصوّر در درک وقایع به عنوان تاریخ بودند.

اما اگر کسی بخواهد تاریخ را بفهمد باید درباره‌ی هر زمان و هر کشوری بنا بر شرایط ویژه‌ی خودش داوری کند. کشورهای جهان‌شاهی کهن را نباید با انگاره‌های اروپایی سنجید. چنین می‌نماید که استاد هنینگ برچیده شدن فرمانروایی هخامنشیان را مانند از هم پاشیده شدن یک کشور ملی اروپایی می‌پندارد. همگی ملّت که احساسات ملی‌اش جریحه‌دار شده و سرشار از اندوه و نومیدی و نفرت نسبت به فاتح است، برگرد گران‌بهاترین دارایی خود، یعنی این پرستشگاه، جمع می‌شود، و آنوقت این پرستشگاه باید متفقرترین دشمن ملی را در تاریخ‌نویسی خودش جاودانه سازد. اینجا همان سخنان خود استاد هنینگ را باید بکار برد که «نشان از نداشتن هر گونه احساس تاریخ است».

شاهنشاهی هخامنشی، در واقع به زبان امروزی، یک کشور متنوّع، درست‌تر بگوییم یک کشور مشترک المنافع، یک جهان‌شاهی از گوناگون‌ترین ملّت‌ها، تیره‌ها، زبان‌ها و آیین‌ها بود، که فقط در زمان برخی از پادشاهان به‌ویژه مقتدر ضرورتاً یک وحدتی را می‌ساخت؛ کُسنُفَن در کردستان، که چندان از مرکز شاهنشاهی دور نبود، تیره‌هایی را دیده بود که ذرّه‌یی در اندیشه‌ی شاهنشاه، ادارات و سپاه او نبودند. در متن‌های اوستایی که به‌دست ما رسیده هرگز سخنی از اسکندر نیست، حتّی کوچکترین اشاره‌یی از این که بشود به‌او مربوط کرد نیست. به‌همین نسبت نیز در روایت‌های دینی گردآوری شده‌ی از متن‌های اوستایی در زمان ساسانیان، اگر آن بخش از کتاب هشتم دینکرت را بتوان باور کرد، سخنی از او در میان نیست. هر چه که در روایت‌های ساسانی درباره‌ی او دیده می‌شود، همگی از زمان اسکندر گرفته شده است.

نفرتی که در ادبیات پهلوی به چشم می‌خورد مربوط به اسکندر «رومی» است که اینجا نماینده‌ی دشمن دیرینه‌ی اشکانیان، ساسانیان، قیصر روم و روم شرقی است. از ویرانگر بزرگ، اسکندر، در این روایات فقط در باب داستان‌های ساختگی اوستایی یاد می‌شود، و این برای زمان‌های کهن بی‌گمان ارزش تاریخی ندارد؛ چنین مرد ویرانگر بزرگی باید بکار گرفته می‌شد که توجیه شود چرا موبدان ساسانی هرگز مانند یهودیان و مسیحیان دارای متن (کتاب مقدّس) اصلی و کهنه نبودند، و بعدها موبدان خود ناگزیر شدند مجموعه‌یی از روایات اصلی دینی، با رنج بسیار گردآوری کنند. (ص ۴۴۰ به بعد این کتاب).

تخت جمشید تنها پایتخت خانوادگی هخامنشیان و یکی از مراکز اداری آنها بود و به‌هیچ روی یک شهر ساده با زندگی ویژه‌ی خود به عنوان نشیمنگاه بازرگانی و کارگران و جمعیت ... نبود (بهتر از

همه سنجش آن با شهر «گرد» بغداد است که منصور آن را بنیاد گذارد) و به‌طور قطع یک نمودار ملی وحدت بخش پارسی، مانند پایتخت کشورهای اروپایی، که نمودار ملی برای ملیت‌های خودشان هستند، نبود. پس این خودگویای نکته‌یی است که خود نام بومی کهن هم روایت نشده و به‌دست ما نرسیده است. در زمان ساسانیان خاطره‌ی تخت جمشید یکسره فراموش شده بود. از این ساختمان کاخ داریوش هنوز در سده‌ی چهارم میلادی قابل استفاده بود. از قراری که سنگ‌نوشته‌یی پهلوی از سکان شاه بر ستون یکی از درها در آنجا نشان می‌دهد، وی در سال دوم شاهنشاهی شاپور دوم در اینجا ضیافت بزرگی به‌مناسبت دیدار خود در دربار ترتیب داده بوده است. نیز از همین سنگ‌نوشته درمی‌یابیم که این شهر در آن روزگار با نامی که در ایران بی‌اندازه زیاد بکار می‌رفته، یعنی سَتی سَتون «صد ستون» نامیده می‌شده است؛ ولی همان زمان گفتگوهای در جریان بوده است که آن جایگاه را با سلیمان یا جمشید پیوند دهند و در نتیجه نام بومی امروزی یعنی تخت جمشید را ساخته‌اند. کارهای مرد مقدونی باید به‌زودی با تحولات بعدی تغییر یافته، و چهره‌ی او در مه فرو رفته باشد؛ از لشکرکشی‌ها و از ویرانگری تخت جمشید و جز آن، ایرانیان و پارسیان امروزی تنها از راه تاریخ‌نویسی اروپایی آگاهی دارند.

استاد هنینگ اصطلاحات جالبی برای احساسات ایرانیان باستان می‌یابد (ص ۴۰): «در نظر قربانیان ایرانی‌اش او یک غول واقعی بود. آنها تنها یک پیروزگر خونخوار را می‌دیدند که تمام ملتشان را از میان برد، در یک کشتار همگانی بی‌معنا شهرهای آنها را سوزاند و دارایی آنها را ربود، حتی پرستشگاه‌های آنها و گورستان‌های نیاکانشان را چپاول کرد. پیروزی اسکندر بزرگترین شکاف در پیوستگی تاریخ ایران است. برای ایرانیان بیش از نیم هزاره به‌درازا کشید تا از اثرات آن رهایی یافتند». ظاهراً اینجا میان اسکندر و چنگیزخان اشتباه شده است؛ اگر این موضوع جدی باشد، و برای خوش‌آیند ایرانیان نباشد، باید هر کس که به‌راستی در اندیشه‌ی تاریخ ایران است، بداند که تغییر سختی در سیمای تاریخ انجام گرفته است. پیدا است با کسی که با روش کار تاریخی اینچنین شوخی‌های سبک می‌کند، مانند استاد هنینگ (زردشت ص ۳۰ و ۳۱)، یک گفتگوی علمی درباره‌ی مسایل تاریخی به‌دشواری صورت می‌گیرد.

ما اینجا در مغرب زمین بارها و بارها دیده‌ایم مدافعات و تبرئه‌جویی‌های مناقشه‌آمیزی که با آن پیروان یک دین کوشش می‌کنند از باور خود دفاع کنند، تقریباً همیشه بی‌نتیجه و بی‌بار می‌ماند، بی‌آنکه چیزی را ثابت کند یا بکار روشنگری مسایل مورد گفتگو و اختلاف آمده باشد. به‌عکس، پژوهشی جدی درباره‌ی تاریخ دین، هر چند که این پژوهش گاهی تخیل مطلوب را از هم می‌پاشد و تصوّرات و پندارهای اشتباهی را تصحیح می‌کند، هرگز شکافی در یک اعتقاد دینی راستین و اصیل ایجاد نمی‌کند، آری حتی یک کوشش راستین و صمیمانه درباره‌ی حقیقت تاریخی، چه‌بسا که یاری می‌کند اعتقادی را روشن‌تر و ژرف‌تر دریافت و از آن ارزش تازه‌یی به‌دست آورد. شکی نیست که

استاد هنینگ، تا آنجا که می‌توانسته است کوشیده که مرا یک دشنام‌گو و تهمت‌زننده بر پیامبر ایرانی بشناساند. من این موضوع را واگذار می‌کنم فقط به خواننده‌ی این کتاب تا او خود در این باره داوری کند. در بمبئی و تهران، جاهایی که حمله‌ی استاد هنینگ با نفوذ بنیاد رتن بی-کترک شدت یافته بود، و یک محیط سخت دشمنانه‌یی بر ضد من برپا کرده است، موقعیتی برای بیان سخن با شخصیت‌های رهبری زردشتی پیدا کردم، و در آنجا - که به‌راستی کتاب را مطالعه کرده بودند - تفاهم ایشان را نسبت به حقایق پژوهش تاریخ دینی، بدون آنکه بر حقوق آزادی ایمان آسبی برسد، جلب کردم. در نوشته‌های استاد هنینگ دو چیز تازه دیده می‌شود. یکی پیوند دادن سال «۲۵۸ پیش از اسکندر است» یا بر تخت نشستن اسکندر در ایران به سال ۳۳۰ پیش از م.؛ فرضیه‌یی که یکسره از هوا گرفته شده و ناپذیرفتنی است. و دیگری حدس اینکه زبان اوستا خویشاوندی و ویژه‌ی نزدیکی با زبان خوارزم دارد، زبانی که بنا بر کشف استاد هنینگ از سده‌ی ۱۳ میلادی آثاری از آن در دست است. این فرضیه از نظر زبان‌شناسی یکسره بی‌اهمیت است و در گشودن مشکل زبان اوستا سهمی ندارد. چندی بعد استاد ر. ک. زینر R. C. Zaehner استاد تاریخ دین در آکسفورد، آماده شد، حمله‌های استاد هنینگ را در کتاب خود *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961، دوباره بپذیرد. از آنجا که او گویا در زبان آلمانی توانا نیست، ناچار کتاب مرا نخوانده است، و به‌جای آن از استاد هنینگ جلب موافقت کرده است که قسمت‌های اصلی جمله‌ی او را نقل کند، «هر چه که او خود گفته است» برای زینر بس بوده. چنین است دیباچه در ص. ۱۶: «من از تفسیر ستنی جدا نشدم و نظرات بسیار فردی هر تسفلد یا نیبرگ را در نظر نگرفتم، و چون کار این هر دو را وارون‌گری‌هایی سخت از آموزش‌های خود زردشت و حقیقت تاریخی می‌دانم، انتقاد تحسین‌آمیز استاد هنینگ را از روش‌های آندو (اگر بتوان آنها را روش نامید) در پیوستی چاپ کرده‌ام». و در فهرست کتاب‌ها در صفحه ۳۶۵، درباره‌ی کتاب من چنین می‌آید: «اینهم (مانند کتاب هر تسفلد) جزء رمان تاریخی به حساب می‌آید. زردشت یک جادوگر شد، و خود نیبرگ هم پیغمبر. نیبرگ که از این حیث شباهتی به هر تسفلد ندارد در آغاز میان شاگردان سوئدی‌اش پیروانی یافت که اکنون به‌نظر می‌آید که به‌این میراث آشفته پشت می‌کنند ... رد کامل هر تسفلد و نیبرگ هر دو در کتاب زردشت اثر و. ب. هنینگ گنجانده شده است ... هنینگ روش‌های اصولاً غیرمحققانه‌ی هر تسفلد و نیبرگ را نشان می‌دهد و با شادی بسیار است که من عبارت‌های مربوط را به‌گونه‌ی پیوست، در این کتاب دوباره چاپ می‌کنم. آن یک حمله‌ی به‌جا و لازمی بود در دفاع از سلامت عقل و امانت فکری با خود ...»

برای من که در آغاز فروتر از پایه خود می‌دانستم به‌حملات استاد هنینگ پاسخ بدهم، این نکته سخت ناگوار آمد. در نامه‌یی به *The General Board of the Faculties* دانشگاه آکسفورد اعتراض خود را به‌یک چنین رفتاری بیان کردم و رونوشت‌هایی از آن را به‌فرهنگستان‌هایی که خود

عضویت آنها را داشتیم، و همچنین برای پاره‌یی از پژوهندگان در اروپا و آمریکا فرستادم. من اینجا اعتراض خود را یک‌بار دیگر به آگاهی همگان می‌رسانم و سخنانی را که با آن نامه‌ام را پایان داده بودم بر آن می‌افزایم: «استاد زینر بی‌گمان انتقاد علمی را رها کرده و به توهین و ریشخند و بدگویی پرداخته و به‌درستی و امانت شخصی من تاخته است. یقین دارم که هیچ دانشگاهی نمی‌تواند بی‌تفاوت بماند که یکی از اعضاء هیئت آن به‌گونه‌یی رفتار کند که شایسته‌ی گفتگو و رابطه علمی بین‌المللی نباشد.»

استاد زینر یک همراه دیگری مستقیماً یافت به‌نام اندرو روبرت برن Andrew Robert Burn که در سال ۱۹۶۲ در لندن کتابی منتشر کرد به‌نام:

Persia and the Greeks, the Defence of the West, c. 546-478 B.C. این نویسنده،

که با زبان‌های ایرانی و پژوهش‌های ایران‌شناسی سخت بیگانه است، بی‌باکانه اظهار اعتماد و اطمینان می‌کند بکار استادش زینر، و در صفحه‌ی ۶۷ یادداشت شماره‌ی ۱۰ این کتاب می‌نویسد: «نظرهای سراسر گونه‌گون درباره‌ی پیامبر که استاد نیرنگ ... و هر تسفلد داده‌اند ... به‌شدت و به‌طور قانع‌کننده (!) به‌وسیله‌ی استاد هنینگ در هم شکسته شده است ... بخشی از آن در کتاب زینر دوباره چاپ شده است ...». در صفحه‌ی ۷۹ یادداشت شماره‌ی ۵۳ فرضیه‌یی از آ. و. ویلیام جکسن A. W. Williams Jackson که چندان هم غیرقابل قبول نیست تغییر شکل داده و مسخره شده است: «یک نتیجه‌گیری که ظاهراً استادی از سده‌ی نوزدهم با پرورش لوتری خود می‌تواند بکند» پیش از اینها در میان پژوهشگران غیرو روحانی مغرب زمین اصلی معتبر بود به‌نام قرار آقامنشانه، که به‌موجب آن بستگی یک پژوهشگر به یک مسلک و آیین کلیسایی خاص، تا آنجا که نقطه نظرهای مذهبی صریحاً ثابت و نشان داده نمی‌شد، در گفتگوهای علمی نمی‌بایست دخالتی داشته باشد. اکنون چنین می‌نماید که این قرار رو به شکست دارد. در مورد یاد شده فرضیه‌ی انتقاد شده کوچکترین بستگی با اعتقادات مذهبی ندارد.

استاد ژاک دوشسن گیمن Jacques Duchesne Guillemin که بر روی هم نظر مرا درباره‌ی مسئله زردشت رد می‌کند کتاب مرا جدی‌تر گرفته است و بحثی انتقادی بر پایه‌ی علمی کرده است (The Western Response to Zoroaster, Oxford 1958; La Religion de l'Iran ancien, Paris 1962) وی توجیه مرا درباره نام‌های «مجّرد = آهنجیده‌ی» خدایان به‌عنوان اسم جمع یکسره رد می‌کند؛ می‌گوید این نظر با آموزه‌های «عوامل سه‌گانه» دومزیل Dumézil مردود شناخته شده است، (ص. ۳۹ Response). با وجود این من در توجیه خود که با آموزه‌های دومزیل سازگار نیست پایدارم، زیرا آن آموزه‌ها مربوط به یک زمینه‌ی دیگری است. من مطمئنم که خرده‌گیر من مسئله‌ی «جمع مجّرد» (Abstraktkollektiv) را در زبان و تاریخ زبان بسیار آسان می‌گیرد. پیداست که وی باید توجیه جمعی مرا هم از daena به‌معنای «انجمن آیینی» به‌جای «دین» مجّرد انکار کند:

«نیزگ هیچکس را مجاب نکرده است. او از راه جانبداری از مذهب اثباتی کوشش می‌کرد (زردشت را یک شمن معرفی کند) و اصطلاحات مجرّد و جمعی را جانشین آنها کند (The meaning and end of religion? a symposium, in The Harvard Theological Review ۱۹۶۵ ص. ۴۳۵) دین ابتدایی، دین شمنی: اینها است نقطه‌های زخم برداشته. استاد دوشن گیمین سخت گرفتار مکتب انقلابی جزمی اروپایی و تقسیم‌بندی‌های صوری آن درباره‌ی تاریخ فکری انسانیت شده است. ولی در میان اقوام طبیعی که نه نوشته و خطی دارند و نه شهری و از فرهنگ جهانی فقط ضروریات آن را دارا هستند (مانند جامعه‌ی باستانی اوستا) نکته‌های برجسته دینی یافت می‌شود و در تاریخ دین اروپای مدرن پدیده‌هایی از خشن‌ترین دین ابتدایی دیده می‌شود. همین تاریخ دین در تباه کردن تدریجی ایمان سخت به تحوّل انسانیت در یک خط مستقیم سهم موثری داشته است.

نسخه‌ی چاپی کتاب من «دین‌های ایران باستان» هنگام ویرانی لیبزیک در جنگ جهانی دوم از میان رفت، و در بازار نایاب شده بود، و این انگیزه‌ی شد که مخالفان آن آزادانه هر چه می‌خواهند بکنند، تا اینکه چند سال پیش دکتر اتو تسلر (Otto Zeller) دارنده‌ی بنگاه نشری به‌همین نام، به‌من روی آورد، با درخواستی که این کتاب از میان رفته را با تجدید چاپ دوباره به‌بازار آورد. موافقت من چندان بی‌درنگ نبود. در آن روزها من سرگرم زمینه‌ی دیگری از زبان‌های ایرانی بودم و کتاب را دیر زمانی به‌حالت خود گذاشته بودم، سی سال از آن روزگار می‌گذشت و پژوهش در این مدّت نیاسوده بود؛ بسیاری جاها نیاز به درست کردن و تکمیل داشت، یا به‌گونه‌ی دیگری باید نوشته می‌شد. ولی در اندیشه‌ی بنیادین خود من همچنان سخت پایدارم، و من به‌اندازه‌ی کافی گستاخ هستم که فکر کنم که کتاب من دارای مطالب و اندیشه‌هایی است که تاکنون سطحی بررسی شده و یا اساساً درباره‌ی آن بررسی و اندیشه نشده است، ولی شایستگی آن را دارد که جدّی‌تر از آنچه که تاکنون گرفته شده است، گرفته شود. به‌نظر من این کتاب جای خود را همچون کار یک دست تاریخ دین بر زمینه دین ایران باستان مانند گذشته نگاهداشته است. اندیشه‌ی بازنگری در کتاب و یا یکسره از نو کتابی درباره‌ی زردشت نوشتن را باید از سر برون می‌کردم. زمانی را که از آن من می‌توانم برخوردار شوم باید به کارهای دیگری بگمارم. این بود که با خوشدلی و سپاس درخواست دکتر تسلر را پذیرفتم. همچنین از اینکه وی به‌من اجازه داد که چاپ تازه را با این گفتار در جهان بپراکنم، از او سپاسگزارم. در متن کتاب تغییری داده نشده است، جز آنکه این چند یادداشت زیر را به‌آن می‌افزایم.

ص ۳۵: از توضیحی که در اینجا داده شده است درباره‌ی پیدایش شمار ۲۵۸، همان‌گونه که پیش ازین گذشت صرف‌نظر می‌کنم. تاریخی که بیرونی داده است در عوض برای نقشی که گاه‌شماری هزاره‌ها دارد دارای ارزش بسیار است.

ص ۴۵: نام خدایان را که در کتابخانه‌ی اسوربانی پال یاد شده است، گویا گونه‌ی دیگری باید

بازگو کرد و مربوط به این مورد نیست.

ص ۴۲۹ سطر ۱: تنها در همین یک جا یک اشتباه در ترجمه‌ی دوست فراموش نشدنی خود
ه. ه. شدر را یاد می‌کنم. چنین باید خواند: «...تنها... دستگاه‌های شکنجه (سوئدی:
Tortyrredskap) پادشاهان ساسانی و دستگاه کشوری حاکم» و ... (به جای ...تنها... آمادگی
پادشاهان ساسانی برای شکنجه...»).

اوپسالا مه ۱۹۶۶ ه.س. نیبرگ

واج نویسی (Transkription)

اصل برای واج نویسی علمی در زبان‌های ایرانی باستان پیروی از روش بار تلمه Bartholomae است در کتاب واژه‌نامه‌ی ایرانی باستان (Attiranisches Wörterbuch, Strassburg 1904) که بر پایه‌ی روش کتاب «بنیاد ریشه‌شناسی ایرانی» (Gundriss der iranischen Philologie) است. هر جا که در برگرداندن واژه صورت دقیق نوشته‌ی واژه مورد نظر است، این روش را بکار برده‌ام؛ این واژه‌ها را همیشه با حروف کج نوشته‌ام. از این روش در این یک‌جا پیروی نکرده‌ام: θ^r ، که بار تلمه بکار برده است، آن را در واژه‌های فارسی باستان به پیروی از میه (Meillet) با ζ باز داده‌ام. رعایت این واج نویسی را در برگرداندن همه‌ی واژه‌های ایرانی لازم نمی‌دانم، برای این کار این واج نویسی بسیار پیچیده و سخت است، هر جا که با حروف کج نوشته نشده است واج نویسی کمتر دقیق معمولی را بکار برده‌ام، به‌طوری که نشانه‌های اضافی را دارد، ولی حروفی را که در برابر حروف الفبای ما وضع کرده‌اند ندارد.

الف - اوستایی

I حروفی که در واج نویسی علمی و معمولی مشترک هستند. این حروف را با توجه به تلفظ آنها داده‌ام:
۱- a, e, i, o, u واکه‌های کوتاه هستند، ā, ē, ī, ō, ū واکه‌های بلند؛ ae دو آوایی ai است، ao دو آوایی au است.

۲- f, h, b, d, g, t, p, k (همیشه شنیده می‌شود!) l, m, n, r, s مانند تلفظ آنها در زبان آلمانی، v, w هر دو مانند w در آلمانی، z برای s واکبر (مانند z در زبان فرانسه در واژه‌ی zéro)؛ 1 یک گونه‌ی ویژه‌ی است از t.

۳- č=ç، ĵ=ğ (مانند g در واژه‌ی انگلیسی gentleman) š=ش، ž=ژ (در واژه فرانسوی jour).

۴- y=ی

II نشانه‌هایی برای حروف مختلف:

واج نویسی علمی تلفظ
واج ā بسیار بسته

-āh	۱- درست شده از	ā°
āh	۲- در نوشتن به جای ā پیش از h، چند بار هم پیش از n + همخوان	
an	واج a دماغی مانند en در زبان فرانسه	a _e
	گونه‌یی واکه‌ی e که توضیح دقیق درباره‌ی آن	
ē	نمی‌شود داد؛ گاهی گونه‌یی -a که نرم شده است	ē
	و گاهی ارزش غلت واکه دارد	
b یا v	مانند w در آلمانی (فقط در واژه‌های ایرانی میانه)	β
gh	مانند -g- در آلمانی شمالی در واژه wagen (=غ)	γ
dh	مانند th انگلیسی در that (=ذ)	δ
th	مانند th انگلیسی در thank (=ث)	θ
ch	مانند ch آلمانی در ach (=خ)	χ
chw	مانند ch آلمانی در ach که پس از آن w کوتاه انگلیسی می‌آید (=خو)	χ ^w
	گونه‌یی واج دماغی	
	۱- که از قرار گرفتن جلوی h پدید آمده است	η
h	۲- از h پیش از همخوان‌ها پدید آمده است	
hy	همین واج بالا است که پس از i باشد و از -hy- پدید آمده است.	ɦ

ب- فارسی باستان

نشانه‌های $\alpha\beta\gamma\delta\eta$ ، ā° ، a_e در این زبان وجود ندارد، bdg پس از واکه مانند δ γ β است. دو آوایی‌ها به صورت ai و au نوشته می‌شوند؛ و واج s است که از θ^r درست شده است.

مثال: واژه‌ی گاثا در واج نویسی علمی = gāθā و در واج نویسی غیرعلمی (معمولی) Gatha

ورثرغنه در واج نویسی علمی = vərəθrayna و در واج نویسی غیرعلمی (معمولی)

Vērēthraghna

واژه‌ی مزدا در واج نویسی علمی = Mazda؟؟ و در واج نویسی غیرعلمی Mazdāh

واژه‌ی رها در واج نویسی علمی = Raḥhā و در واج نویسی غیرعلمی Rahā

واژه‌ی هپتنهاتی در واج نویسی علمی = Haptaṇhāiti و در واج نویسی غیرعلمی

Haptaḥāti

واژه‌ی *فَرَنَرَسین* در واج نویسی علمی *Fraṇrasyan* و در واج نویسی غیر علمی *Frahrasyan*

واژه‌ی *گَرِهْمَه* در واج نویسی علمی *Grēhma* و در واج نویسی غیر علمی *Grēhma*
 واژه‌ی *خُورَنَه* در واج نویسی علمی *X^varənah* و در واج نویسی غیر علمی *Chwarənah*
 نوا (Akzent) تقریباً در همان جاهایی است که در زبان لاتین هم هست: *chwārənah*,
Ahura Mazdāh, *Vērēthraghna*, *Vištāspa*

در اینجا باید توجه داشت که در زبان اوستایی (و نه در زبان فارسی باستان) از پیوستن *ei* *ai*،
ou *au*، دو آوایی‌های غیر اصلی ساخته می‌شوند و از این رو با آنها مانند *ā ē ō* رفتار می‌شود؛
u *i*، *Nāhaiθya*، *Ármaiti* در اینجا فقط ارزش غلت واکی دارند، که در هجای بعدی به صورت *i* یا
u یعنی *y* یا *v* اثر می‌گذارند.

این غلت واکی را من در واج نویسی معمولی کنار گذاشته‌ام: *haptahāiti* به جای *Haptahāiti* و
 جز آن. علت اینکه این غلت واکی در واژه‌ی *Armaiti* همه‌جا نوشته شده اینست که در نوشته‌های
 تاریخ دینی همه‌جا به همین صورت نگاهداری شده است. در اوستا همیشه در آغاز واژه *vi-* نوشته
 می‌شود حتی جایی که مقصود *vi-* بوده است. در واج نویسی معمولی از گذاشتن خط بلند صرف نظر
 کرده‌ام مانند واژه‌ی *Vištaspā*. ترکیب‌های دشواری که در آن *ŋ* و *ŋ* می‌آیند صورت ساده‌ی آن را
 می‌دهم، یعنی مثلاً به جای *Vīvaṇuhant* می‌نویسم: *Vīvahvant*، به جای *Vitāṇuhaiti* می‌نویسم:
Vitahvaiti و به جای *daiŋhu* همیشه *dahyu*.

نام پیامبر که *Zarathuštra* است باید در واج نویسی معمولی من *Zarathuštra* نوشته شود. در
 این کتاب برای آن صورت *Zarathustra*، که نیچه آن را در زبان آلمانی بکار برده است، نوشته
 می‌شود.

نام بُن‌پلید جهانی در گاهان *Angra Mainyu* است. من این صورت را همه‌جا بکار برده‌ام. هر
 چند در متن‌های تازه‌تر به صورتی نوشته شده است که در واج نویسی معمولی باید *Ahra Mainyu*
 داده شود (نک. اهریمن).

بر خلاف بارتلمه که هنگام نقل نامواژه‌ها عنصر سازنده در پایان واژه را به صورت ستاک سخت
 واژه، یا صورت کامل آن می‌دهد، من صورتی را می‌دهم که به وسیله‌ی جدا کردن پسوند حالت کُنایی
 (فاعلی) به دست آمده است. مثلاً: مَینِیو (نزد بارتلمه: *Mainyav-*)، فَرَوَشی (نزد بارتلمه:
-fravašay).

در واژه‌های هندی من واج نویسی هند شناسان را بکار می‌برم یعنی *c* به جای *č* برای واج *چ* و *j*
 به جای *ǰ* برای واج *ج*. نقطه‌ی زیر یک همخوان نشان‌دهنده‌ی یک واج ویژه‌ی هندی است که تلفظ
 سایشی دارد: *ṣ*=ش؛ *ḡ* یک واج ش است که کاملاً کامی شده است *ṅ*=نج.

در واژه‌های سامی h' نشان واج h است که با غلظت و خشونت فراگو شود؛ ǵ=ج؛ k نشان واج خ است؛ ؟؟ نشان ع است؛ نقطه زیر یک همخوان (مانند ʕ یا ʔ) تلفظ مشدد را نشان می‌دهد؛ q نشان ک با فشار است.

در ترجمه‌های من آنچه در متن اصلی نبوده است با نشان [] و توضیحات و اصطلاحات را با () نشان می‌دهم. ستاره (*) پیش از یک صورت واژه (که همیشه کج نوشته شده است) نشان می‌دهد که آن واژه از راه زبان‌شناسی بازسازی شده است و در واژگان آن زبان نیست. عبارت‌هایی که از گاهان (یسن ۳۴-۲۸، ۵۱-۴۳، ۵۳) آورده شده به حسب یسن‌ها و شماربندها داده شده، مانند ۳۳۵.

بخش ۱

سرچشمه‌ها و دشواری‌ها

هنگامی که اسلام به ایران راه یافت، پیروان دین مَلّی ایران باستان در وضع بسیار خطرناکی افتادند. به یهودیان و مسیحیان، که در زمان شاهنشاهی ساسانیان در این مناطق جایگزین شده بودند، رفتاری احترام‌آمیز و شایسته‌ی حالشان وعده داده شده بود. از پیروان مزدیسنی، یا، به صورتی که عرب‌ها از مردم سوریه پیش از خود گرفته بودند، مجوس، در قرآن هیچ جا به نیکی یاد نمی‌شود. چرا، یک جا در قرآن (۲۲۱۷) همراه با یهود و نصارا از اینان یاد می‌شود، ولی به صورتی تهدیدآمیز به طوری که چندان امیدواری به آنان داده نمی‌شود. در این میان پیروان مزدیسنی به اجتماع صُبی‌ها که گروهی بودند دینی، در آمده بودند؛ پیامبر اسلام صُبی‌ها (صابئین) را با یهود و نصارا همپایه قرار داده بود (۲۵۹، ۵۷۳، ۲۲۱۷)، و از این راه به خود حق می‌دادند که در زمره‌ی «اهل کتاب» در آیند. این صُبی‌ها چه کسانی بودند، از آغاز اسلام و حتّی هنوز هم روشن

و آشکار نیست^(۱). بیشتر دین‌هایی که به‌زیر فرمان عرب‌ها درآمدند به‌زودی از این فرصت، که این اصطلاح، تا اندازه‌ی مبهم، به آنان می‌داد، سود جستند. اگر هم نوشته مقدّسی در دست نداشتند با شتاب تمام متن‌های مقدّس خود را گرد کردند و از آن کتابی پرداختند و به فرمانروایان نوین خود عرضه داشتند^(۲). از نخستین روزهای ظهور اسلام نمونه‌ی دروغ‌های زاهدانه و سوءاستفاده‌ی آشکار از نام حمایت شده‌ی صُبی‌ها کم نیست^(۳). شک نیست که پیروان مزدیسنی نمی‌توانستند از جمله‌ی صُبی‌ها به‌شمار آیند، اما از یکسو در قرآن از آنان یاد شده بود و از سوی دیگر به‌راستی اینان می‌توانستند کتاب آسمانی خود را که «اوستا» بود عرضه کنند و به‌این ترتیب اینان نیز اهل کتاب شناخته شدند و از این راه تا امروز در میهن خود، هر چند به‌صورت پراکنده‌ی^(۴) ماندگار شدند.

به‌راستی پیروان مزدیسنی در همان زمان ساسانیان (۶۵۰-۲۲۶ م.) دارای کتاب بودند، ولی این یک بازی شگفت سرنوشت بود، که این جامعه‌ی دینی فقط با همان ویژگی خود به‌عنوان «دارنده‌ی کتاب» از تحولات زمانه پیروز برون آمد. مجموعه‌ی نوشته‌های مقدّس اصلی را این جامعه‌ی دینی ظاهراً بسی دیر و آنهم در نتیجه‌ی فشار حوادث گردآوری کرد. پیروان مزدیسنی سالیان دراز بدون کتاب می‌زیستند، بعد هم که دارای کتاب شدند، کتاب در زندگی آنان آن اثری که انجیل و تورات میان مسیحیان و یهودیان دارد نداشت.

بنا بر یک روایت که در میان ایشان است روزگاری از زمان‌های بسیار دور اینان سند ارزنده‌ی گرانبهایی داشتند. ولی اسکندر هنگامی که تخت جمشید را به‌آتش کشید آن سند را تباه و نابود کرد. ارزش این روایت را من پس از این بررسی خواهم کرد (بخش ۸). اینجا همین اندازه می‌گویم که ما هیچ‌گونه دلیلی بر وجود داشتن یک کتاب یا نوشته‌ی مزدیسنی پیش از زمان ساسانیان در دست نداریم. نام این سند را بر حسب عادت به‌صورت فارسی شده‌اش «اوستا» می‌خوانیم. در زمان ساسانیان این واژه را اَوَشتاَع (aβastāy) تلفظ می‌کردند و با این نام سریانیان مسیحی آشنا بودند. کهنه‌ترین صورت این نام اَپَستاک است. این صورت فارسی میانه است و به‌معنای «پایه، بن»، و مقصود از آن پایه‌ی اصلی متن‌هایی است که به‌زبان ایرانی باستان (اوستایی) نوشته شده است، و

هسته‌ی اصلی دستگاه دینی معتبری را می‌سازد، که به‌هنگام نیایش‌های دینی خوانده می‌شده است. زبان اوستایی در زمان ساسانیان دیری بود که مرده بود و زبان گفتگو نبود، دستور آن زبان فراموش شده بود، واژگان آن به‌ویژه در کهنه‌ترین متن‌ها به‌طور ناقص فهمیده می‌شد. سرودهای دینی کهن که موبدان می‌خواندند برای خود این موبدان نیمه مفهوم و برای مردم طبیعتاً یکسره نامفهوم بود، چیزی مانند آنچه که مسیحیان اسلاوی زبان از متن‌های اسلاوی کلیسایی هنگام خواندن آنها درمی‌یابند. برای زندگی روزانه‌ی دینی، مردم ناگزیر از کاربرد ترجمه‌هایی به‌زبان زنده‌ی مردم آن مرز و بوم بودند. یعنی فارسی میانه یا پهلوی، زبانی که آموزه‌هایی را غالباً به‌صورت توضیح متن‌های اوستایی، روایت کرده بود. یک چنین شرح آموزشی به‌زبان پهلوی زُند (= آگاهی) نامیده می‌شود، که معنای آن تنها ترجمه و تفسیر نوشته‌های اوستایی نیست، بلکه هرگونه شرح مسایل اعتقادی مطلقاً از آن فهمیده می‌شد. پس اسناد و سرچشمه‌های دینی مزدیسنی همین «اُپستاک و زُند» است، یعنی متن اصلی و توضیح (ترجمه). نخستین یابندگان اروپایی اوستا^۱ از آن، ترکیب «زُند اوستا» را ساختند، چنان‌که زُند نام زبان شده بود و این به‌نوبه خود اشتباه بود و این اشتباه مدت‌ها پایید.

اوستا به‌صورت کتاب اصلی روایات دینی در زمان ساسانیان مجموعه‌یی بود دارای نوشته‌هایی با کهنگی و خاستگاه‌های گوناگون: از سرودهای آسمانی خود زردشت گرفته تا متن‌هایی از زمان اشکانیان (۲۵۰ ق.م. تا پس از ۲۲۶ م.) و شاید با افزوده‌هایی از موبدان به‌صورت مجموعه‌یی کم‌ارزش از سخنان آنان از زمان ساسانیان. این مجموعه تنها دارای موضوعات دینی نبود بلکه درباره‌ی قانون‌گذاری، مراسم دینی، شرایع دین هم بود. این متن‌های اصلی با فهرست‌های مفصل در کتاب هشتم و نهم یکی از نوشته‌های پهلوی بنام دینکرت شرح شده، که در سده‌ی دهم مسیحی در بغداد گردآوری شده ولی بسیاری از مواد کهن را نیز دربر داشت. از ۲۱ نسک ساسانی به‌صورت کامل تنها یک نسک، یعنی نسک وندیداد^۲ باقی مانده است که پرداخته است به قوانین مرسوم؛ به موازات این آثار قطعات پراکنده‌ی مهمی از نسک‌های ایریستان و نیرنگستان در دست داریم که وظایف موبدان و آیین‌های دینی در آن شرح داده شده است، و یک قطعه‌ی دیگر معروف از هادخت‌نسک که از سرنوشت روان پس از مرگ سخن می‌گوید، و

سرانجام عبارت‌ها و گفت‌آوردهای پراکنده از نسک‌های گوناگون. از پاره‌یی از آنها ترجمه‌ی پهلوی آنها را در دست داریم، مانند دامت‌سک، یعنی کتاب آفرینش، و بخش‌های مربوط به قوانین آفرینش جهان از کتاب پهلوی «بون‌دهشن» بر پایه‌ی همین کتاب است.

بخش عمده‌ی نوشته‌هایی که ما امروز عادتاً اوستا می‌نامیم شامل متن‌های سرودهای دینی است. به این صورت که امروز به دست ما رسیده گویا مجموعه‌یی بوده مستقل که به ترتیب ۲۱ نسک کتاب اصلی مرتب شده بوده است. اما از فهرستی که در دینکرت آمده است چنین برمی‌آید که متن‌هایی که امروز از کتاب‌های سرودهای دینی می‌شناسیم، به طور کلی در کتاب اصلی اوستا نیز راه یافته بوده‌اند، به هر صورت این معنا در مورد موجودی کتاب‌های سرود دینی متن‌های کهن درست است. نسبت این قطعات سرودهای دینی و نیایشی به کتاب اصلی اوستا تقریباً مانند نسبتی است که قطعات کتاب سرودهای دینی کاتولیک و کتاب نمازهای واجب برای کشیش‌های کاتولیک، به کتاب مقدس دارد، البته باید توجه داشت که مجموعه‌ی سرودهای دینی به احتمال بسیار، کهنه‌تر از کتاب اصلی هستند، و به عنوان کتاب مجموعه‌ها گمان نمی‌رود که از زمان ساسانیان کهنه‌تر باشد. از سرودهای دینی، این دو مجموعه‌ی متن را در دست داریم:

- ۱- یَسَنَ یا سرودهای دینی برای مراسم قربانی مزدیسنی، امروز هم هنوز از آغاز تا پایان، هنگام نماز اصلی پارسیان خوانده می‌شود. در فصل‌های ۲۸-۳۴، ۵۱-۴۳ و ۵۳ کهنه‌ترین بخش‌های اوستا دیده می‌شود که سرودهای گاهان (Gāthā) زردشت و محفل اوست، و در فصل‌های ۴۳-۳۵ کهنه‌ترین سند انجمن دینی زردشتی، یعنی یَسَنَ هَپْتَن‌هاتی [haptanhāiti] یعنی یسن هفت بخشی، است. یسن‌های دیگر همه خاستگاه تازه‌تر دارند و معمولاً آنها را یسن‌های تازه‌تر می‌نامند (فصل‌های ۲۷-۱، ۵۲، ۷۲-۵۴).
- ۲- «خرده اوستا» (اوستای کوچک) و یَسْت‌ها، متن سرودهای دینی برای مراسم دینی دیگر و تکلیف‌های روزانه‌ی موبدان. در یسْت‌ها به ویژه پاره‌یی متن‌های کهن ایرانی باستان دیده می‌شود که در عین حال رنگ تازه‌تری دارند تا کهنه‌ترین بخش‌های یسن.

یسن‌ها و اوستای کوچک دارای ترجمه‌های پهلوی هستند. به عکس، متن یسْت‌ها

چنین نیست. ولی می‌توان حدس زد که اینها هم چنین ترجمه‌یی همراه داشته‌اند و بعد ضروری ندیده بودند که این ترجمه‌ها را در مجموعه‌ی نمازها بیاورند - شاید از این رو که این متن‌ها دارای ارزش کمتری بودند ولی به این اندازه که اینها در مجموعه‌ی متن کتاب اصلی گنجانده شده‌اند بی‌گمان آنها هم مانند دیگر متن‌هایی که در آن هست به صورت ترجمه روایت شده بوده است: پاره‌یی گفت آوردها و عبارت‌های پهلوی از یشت‌ها در ادبیات پهلوی دیده می‌شود. دستنویس‌های کهن خوب از متن‌هایی که ترجمه‌ی پهلوی را هم دارند همیشه متن اوستایی را در میان متن پهلوی گنجانده‌اند. و بی‌گمان باید سند کهن اصلی اوستا را درست به همین صورت مجسم کنیم.

پس اوستای امروز شامل بخشی از متن اصلی ساسانی است، که همان وندیداد است و قطعات کوچکتر و بزرگتر از نسک‌های دیگر، بخشی دیگر شامل کتاب‌های نیایشی. زبانِ بینهایت کهن گاهان را معمولاً اوستای گاهانی می‌نامند، زبان یسن هَپته‌تانی ظاهراً تازه‌تر است ولی به هر روی باید مستقیماً از همان گروه و نوع به شمار آید. یسن‌های ۲۸ تا ۵۱ و ۵۳ به همان زبان اوستایی باستان به معنای راستین خودش است. دیگر یسن‌ها را به نام اوستای تازه و نوین می‌خوانند؛ ولی این صورت زبانی شامل تعدادی از درجات زبانی آثار ایران باستان و ستنی از کهنه‌ترین یشت‌ها تا کارهای سست ناچیز تازه‌ترین متن‌ها می‌شود.

یک نظر کاملاً سطحی بر کتاب‌های سروده‌های نیایشی، نشان می‌دهد که متن آنها از دوره‌های مختلف گردآوری شده است. کمی که بیشتر به زیر این سطح برویم به زودی روشن می‌شود که این متن‌ها نیز به حسب جای پیدایش آنها اختلاف بسیار زیاد با هم باید داشته باشند، هر چند که اشارات جغرافیایی در اوستا بسیار کم است. به هر روی این اندازه مسلم است که این اشارات یک دایره‌یی را دربر می‌گیرند که از سغد و افغانستان در شرق تا سرزمین‌های جنوبی دریای مازندران در غرب کشیده می‌شود. از جمله دشوارترین مسایل در کار اوستاشناسی این است که هر یک از طبقات روایت‌های اوستایی را از یکدیگر جدا کرده، خاستگاه زمانی و مکانی آن را تعیین کنند. در بسیاری از موارد مسایل یکسره ناگشوده می‌ماند؛ از نظر خطوط اصلی می‌توانیم تنها به یک فرضیه‌ی کم و بیش روشن ممکن برسیم. ولی اگر قرار شود جایی تعیین شود که در آنجا

مجموعه‌ی کنونی، گردآوری شده باشد، به گمان من خود اوستا یک راهمایی کاملاً روشن و آشکاری می‌کند. در یک فصل تقریباً بسیار کهنه از یسن نوین (۱۹) اشاره‌ی بس نامطمئن به اوضاع و شرایط غربی ایران دیده می‌شود، که می‌تواند به اوستا راهبر شود. در اینجا از شهر رَگَه که در روزگار باستان به صورت Rhagae (paya) است، فن. ری: ویرانه‌هایی در نزدیکی تهران - با توجه به اوضاع اجتماعی ویژه‌ی که در آنجا حکمفرما است، یاد می‌شود. تمام استان‌های دیگر (دَهیو؛ باید چیزی مانند «بخش» به معنای امروزی باشد)، دارای پنج گونه فرمانده یا سردار هستند: فرمانده خانه، فرمانده خانواده، فرمانده دودمان، فرمانده استان (فرمانده بخش یا فرماندار) و زردشت؛ تنها «رَگَه‌ی زردشت» است که چهار فرمانده دارد: فرمانده‌ی خانه، فرمانده‌ی خانواده، فرمانده‌ی دودمان، و زردشت. به سخن دیگر: هر یک از استان (بخش)‌های دیگر یک فرمانده این جهانی و یک فرمانده دینی دارد، ولی در «رَگَه» فرمانده دینی جای فرمانده این جهانی را گرفته است. پس «رَگَه» یک شهر دینی^{۱۱} زردشتی است و این چیزی است که ایجاب می‌کند که بپذیریم این شهر مرکز آیین زردشتی در غرب بوده است. پاره‌ی از بخش‌های داستان‌های مربوط به زردشت - که آگاهی بیشتر درباره‌ی آن در بخش آینده خواهد آمد - این فرضیه را استوار می‌کند. بی‌گمان اینجا با اوضاع بسیار کهنه‌ی سروکار داریم؛ به هر روی پیداست که این زمان با زمان ساسانیان فاصله‌ی بسیار دارد، چه در زمان ساسانیان مرکز آیین زردشتی با توجه به تمام مسایل تاریخی بخشی به سوی پایتخت شاهنشاهی یعنی استان پارس و بخشی به سوی نواحی دریاچه‌ی ارومیه در شمال غربی‌ترین گوشه‌ی ایران کشیده شده بود. من در صفحات آینده کوشش می‌کنم این نکته را ثابت کنم که «رَگَه» اصولاً مرکز آیین زردشتی در غرب است و حکومت روحانی مزدیسنی، به گواهی یسن ۱۹، نخستین پایگاه بزرگ تبلیغاتی زردشتی در غرب پدید آمده است. آنچه قطعی است اینست که یسن امروزی ما در این مرکز پدید آمده است. با این شرایط به دشواری می‌توان تردید کرد در اینکه دیگر مجموعه‌های نیایشی (سرودهای دینی) نیز دارای همین خاستگاه هستند. بدین ترتیب چیزی قطعی‌تر درباره‌ی اینکه متن‌های گوناگون کهن، که در مجموعه گنجانده شده‌اند، از کجا برخاسته‌اند، گفته نشده است. بی‌گمان این متن‌ها در دست نخستین مبلغان بوده است و

از میهن خود آنها را همراه خود برده‌اند. از آنجا که ما باید فرض کنیم که اصل کتاب مقدس ساسانی در اصلی‌ترین صورت خود مستند به متن کهنه‌تری بوده است، پس شاید بتوان گفت که تمام متن‌های مهم ترنسک‌ها در کشور دینی کهن زردشتی یعنی «رگه» پدید آمده است. افق معنوی وندیداد را می‌شود با چنین فرضیه‌ی پیوند داد.

اکنون اگر برویم بر سر موضوع کهنگی متن‌های اوستایی پس از چندگامی به تاریکی مطلق می‌رسیم. اصولاً ایران در روزگارهای کهن به‌طور شگفت‌انگیزی بی‌زمان است، اگر بخت یاری نمی‌کرد و راه تاریخی‌اش با بابلی‌ها و یونانیان برخورد پیدا نمی‌کرد، در اینجا هم مانند بررسی تاریخ کهن هند سرگردان مانده بودیم. تاریخ تألیف وندیداد را با توجه به اوضاع سیاسی و جغرافیایی که در آن اشاره می‌شود، پیرامون ۱۲۰ پیش از م. تعیین کرده‌اند^(۱). ولی این فرضیه، چنان‌که پس از این خواهیم دید بر پایه‌ی مقدمات سستی استوار است، و به این صورت بی‌ارزش است. اگر دقیق‌تر نگاه کنیم در تمام تاریخ باستان آیین زردشتی تنها یک سال دیده می‌شود، و آن سالی است که ما از راه تاریخ سالنامه‌ی مزدیسنی به دست آورده‌ایم. به دلائل تاریخی و نجومی باید تاریخ پیدایش وندیداد در سال چهارصد و هشتاد و پنج پیش از م. یا چند سالی پیش‌تر یا پس‌تر باشد^(۲). این سالنامه، که از روی نمونه‌ی سالنامه‌ی همزمان مصری آن تنظیم شده است سراسر بر پایه‌ی دینی است: ماه‌ها و روزها هر یک دارای نام یکی از خداوندان پرستشگاه زردشتی هستند. این سالنامه از این نقطه نظر از جمله اسناد اصلی دینی زردشتی است. نشان‌های ویژه‌ی پایه‌های این سالنامه آیین کاملاً پرداخته‌ی زردشتی غربی است، که دارای ویژگی‌های ترکیبی می‌باشد. اگر بررسی‌های تاریخی پیشین ما درست باشد، باید این سالنامه به دست زردشتیان در رگه تنظیم یافته باشد. تاریخ اسناد کهن اوستا، که پایه‌ی ترکیب زردشتی را می‌سازند، باید بدون تردید زمانی فرض شود که پیش از سال ۴۸۵ پیش از م. باشد. این فعلاً تنها چیزی است که درباره‌ی این اسناد می‌توان گفت.

چگونه چنین کتاب بزرگی که اوستای زمان ساسانیان بود، ممکن است بی‌آنکه اثری از خود گذاشته باشد از میان رفته باشد؟ یک نمونه‌ی روشن‌تر از این، وضع مانویان است. پیروان مانی بیش از پانصد سال است که از میان رفته‌اند. با این حال همه‌جا در ادیان همسایه شواهدی از اسناد آنها در دست است. و تنها باید از این شواهد درست

بهره‌برداری کرد تا تمام یا پاره‌یی از اسناد دوباره پدیدار شوند. اما این نکته که هیچ عبارتی از اوستای ساسانی و هیچ نوشته‌یی ردّ بر دین مزدیسنی که به نوشته‌های مقدّس آنان اشاره کند در آثار مردم آن بخش‌ها در دست نیست، ممکن است به این گونه دانسته شود که مزدپرستی در غرب، بر خلاف مانویت، هرگز به صورت بسیار گسترده یک دین تبلیغاتی - دست کم در زمان ساسانیان - نبود. ولی در عوض آیین مزدپرستی هم هرگز از شمار دین‌های زنده محو نشد. انجمن‌های دینی پارسی هنوز در ایران وجود دارند و در بمبئی یک انجمن دینی نیرومند زنده‌ی پارسی با یک سنّت کهن که به دوری سده‌های میانی می‌رسد برپا است.^{۱)}

این نکته را باید به حق انتظار داشت که کتاب بنیادین کهن در اینجا یک پناهگاهی یافت. به یاد بیاوریم سرسختی را که در نتیجه‌ی آن پازه‌یی کلیساهای، مانند کلیساهای قبطی و حبشی، که از گسترش همگانی به دور مانده بودند، و نوشته‌های کهن یهودی و مسیحی را نگاه داشته‌اند، از گنجینه‌ی نوشته‌های کلیساهای بزرگ اصلی از مدّت‌ها پیش جدا شده بودند. شایسته است در اینجا از بدبختی بزرگ و سختی یاد کرد که در زمان فرمانروایی اسلام بر سر انجمن‌های پارسی در ایران فرود آمد، و یا از بازجویی کتاب‌ها نام برد که به گواهی صریح منابع تاریخی، فرماندهان اسلامی در میان پارسیان برقرار کردند.^{۲)} بی‌گمان این کاهش کتاب در انجمن‌های پارسی در ایران به آن صورت سبب شد که پارسیان در بمبئی بخش بزرگی از اسناد مهمّ دینی خود را از دست بدهند. زیرا برای فراهم آوردن این کتاب‌ها اینان سخت به همکیشان خود در ایران نیازمند بودند؛ به نظر می‌رسد که انجمن بمبئی به دشواری پیش از سده‌های گذشته دارای سنّت کتابی خاصّ خودشان می‌بوده. همه‌گونه دلیل می‌توان آورد، ولی از میان رفتن نوشته‌ی اوستای اصلی همچنان به صورت معمّا باقی می‌ماند. پس از برچیده شدن آیین بودا آثار و نوشته‌های بودایی از میان رفت. کلیساهای سریانی در بخش شمالی عراق و بخش شرقی آسیای کهن، با وجود فشارها و آوارگی‌های چندین صد ساله، تا اندازه‌یی دریافتند که کتاب‌های خود را باید نگاهدارند. تا هنگام جنگ جهانی که ترک‌ها گویا توانستند آنها را از بن نابود کنند. شاید کسی اظهار امیدواری کند که اوستای ساسانی روزگاری از فراموشی بیرون آید، همچنان که اسناد دیگری را گم شده می‌پنداشتند. من گمان می‌کنم همه‌ی این

امیدواری‌ها را باید هر چه زودتر به خاک سپرد. از میان رفتن اوستای اصلی ساسانی در شرایط کاملاً ویژه‌ی خود بود، و آن این بود که این نوشته هرگز نتوانست قدرت و توانایی یک کتاب را به دست آورد.

در خود اوستا از فنّ نوشتن هرگز یاد نمی‌شود. زمانواژه‌ی (=فعل) ایرانی غربی، که در فارسی باستان به معنای «نوشتن» است و در فارسی نو هنوز به صورت «نوشتن» به جا مانده است، در اوستا شناخته نیست. ماده‌ی این زمانواژه به مناسبت دیگر و به معنای دیگر دیده می‌شود. غالباً از بازخوانی گاهان و نیایش‌های مقدّس سخن می‌رود، اما کوچکترین اشاره‌ی به این نکته نیست که این نیایش‌ها از روی کتاب‌هایی خوانده می‌شده است؛ زمانواژه‌هایی که پس از اینها در غرب به کار می‌رود در اوستا کاملاً ناشناس است. بر پایه‌ی همین واقعیت می‌توانیم حدس بزنیم که متن‌های اوستایی در زمان‌های کهن فقط زبانی وجود داشته و زبانی روایت می‌شده است. این برداشت را نگرش‌های دیگر استوار می‌کنند. وقتی تصوّر کنیم که در عمل ما تنها با یک متن زبانی سروکار داریم، تمام چگونگی ترکیب، شکل، تغییر و تحوّل متن‌ها، کمبودهای ژرف‌تر زبانی در متن‌های بعدی، به سادگی و روشنی توجیه می‌شوند، حال آنکه اگر فرض کنیم که با گویندگانی که آثار خود را می‌نوشتند و با سنت ناگسسته و نوشته سروکار داریم، معماً پشت معماً خواهیم داشت. از این گذشته تمام این دین تا اندازه‌ی بسیاری بر پایه‌ی سخن ساخته شده است، و از این سخن در دوره‌ی باستان اصولاً تنها سخن زنده‌ی زبانی فهمیده می‌شد. سخن در ایران یک نیروی آفریننده و کارگر است، یک نیروی فراتر از طبیعت یا نیروی سحرانگیز است. فراگویی سخن آسمانی به گونه‌ی درستش، آدمی را با نیروی برتر از طبیعت سرشار می‌کند و او را بر کردارهایی توانا می‌کند که برتر از هر گونه توانایی ره‌نیافتگان به دین است.

برای ما، در این مرحله‌ی فرهنگی که هستیم، تا اندازه‌ی دشوار است که متن‌های پرگنج و دامنه را به صورتی جز «ادبیات نوشته» تصوّر کنیم، و ازین نکته غفلت می‌کنیم که در پاره‌ی بی از مراحل فرهنگی، که چندان هم زیاد ابتدایی نیستند، نوشته و خط می‌تواند غیر ضروری باشد، هر چند که آنچه را که اثر ادبی می‌نامیم به اندازه‌ی فراوان موجود باشد. آنجا هم که خط وجود دارد، همیشه به کار مقاصد ادبی و به معنای راستین خود

نمی‌آید. با این همه اگر در امکان سنت زبانی اوستا در زمان کهن تردید کنیم، کافی است که به سوی هند باستان برویم، که از بسیاری جهات به ایران نزدیک‌تر است تا هر یک از مراکز فرهنگی دیگر. سر تا سر ادبیات ودایی زبانی است، هم خود متن‌های مقدس و هم دانش‌های وابسته به آن، که با حجم شگفت‌انگیز و برخورداری بسیار از کمال، برای فهمیدن و خواندن درست و با آهنگ پرداخته شده بود. با در نظر گرفتن آنچه که تاکنون می‌دانیم می‌توان چنین داوری کرد که نوشتن در هند بسیار کهنه است، ولی هرگز از آن برای پایدار نگاهداشتن ادبیات ودایی بهره‌گیری نشده است. دستنویس‌های ودایی همه تازه هستند و در هند پایگاهی ندارند. این وظیفه‌ی سنگین، یعنی چیرگی بر چنین مواد بی‌کرانی، تنها به یاری نیروی حافظه، طبیعی است که خواستار تمرین‌ها و ورزش کاملاً ویژه‌ی است. استاد باید این ورزش حافظه را از همان کودکی آغاز و هر ده سال به ده سال دنبال کند، هر گونه وسایل کمکی برای تقویت حافظه به کار گرفته می‌شود. در روش‌های کمکی گوناگون موضوع از دیدگاه‌های گوناگون بررسی و رده‌بندی می‌شود. در چنین مرحله‌ی فرهنگی قوه‌ی حافظه‌ی وجود دارد که ما برای آن معادلی نداریم، و از همین رو تصور امکان آن برای ما دشوار است. ذهن آموزنده با کارهای گوناگون زندگی منحرف نمی‌شود. آموزش به منظور راضی کردن حس دانش خواهی شخصی و کنج‌کاوی او نیست؛ او ظرفی می‌شود که برای نیروی سحرآفرین سخن مقدس به کار می‌رود. بدین گونه شخص او چیزی می‌شود که کتاب‌های دینی شرح می‌دهند. نتیجه‌ی این کار و این گونه بینش برای ما تقریباً غیر قابل درک است. ریگودا هزاران سال است که به همان صورت اصلی با کوچکترین جزئیات خود نگاهداری شده است. ما می‌توانیم با قاطعیت بگوییم که متن‌های ودایی پیرامون سال ۵۰۰ پیش از م. درست همین گونه که امروز دیده می‌شود بوده است. حتی یک جزء از نظر واج‌شناسی دگرگون نشده است.^{۱)} ولی این یک واقعیتی است که از نظرهای گوناگون دیگر هم استوار می‌شود، که یک حافظه‌ی ابتدایی که بدین گونه پرورش یافته و همواره از آن بهره‌گیری شده است، در یک پایه‌ی فرهنگی ویژه‌ی، خود یک وسیله‌ی بسیار مطمئن‌تر از خط است تا متن‌ها را برای آیندگان نگاهداری کند. مدت‌ها طول کشید تا آدمی هنر نوشتن را به معنای ژرف‌تر آن آموخت.

اصولاً باید در مشرق زمین سخن زنده‌ی زبانی را تا اندازه بسیار زیادی، بیش از آنچه که معمول است، همچون والاترین وسیله‌ی نقل به‌شمار آورد. مرد مشرق زمینی از «سخن گفته» خوشی و شادی دیگری دارد تا ما، و آن را از «سخن خوانده» برتر می‌داند. شعر بدوی عربی کهن فقط زبانی بود. فرهنگ اسلامی تا درجه‌ی بسیار زیادی فرهنگ کتابی است، ولی عشق کهن نسبت به سخنی که به اصطلاح شخصاً درک شده باشد هرگز واپس رانده نشد. وجود یک کتاب، تنها برای آن نیست که خوانده شود، بلکه بیش از هر چیز دیگر برای آنست که واژه به‌واژه در حافظه نقش بسته شود.

اسلام بیش از هر دین دیگر با کتاب مقدس پیوسته است، و با وجود این هرگز دیده نشده است که یک مسلمان راستین، هرگاه بخواهد موردی را روایت کند قرآن را باز کند و بخواند. کتاب آسمانی را در سال‌های کودکی از بر می‌آموزند و از بر نقل می‌کنند و از آن بهره می‌یابند. تورات پس از نفی بلد نوشته شد و سنت کتابی پیدا کرد.

موادی که در آن زمان ثبت شده بود، آن هم نه چندان کم، بی‌گمان زبانی بود و بس، و یا بخش بیشتر آن به‌گونه‌ی روایات زبانی وجود داشته است.^(۱) تلمود در آغاز مجموعه‌ی از کتاب‌های نوشته شده نبود. این کتاب زبانی روایت می‌شد، آن هم به این صورت که برخی محافل و اشخاص معین، درستی بخش (=بیدر) معینی را ضمانت می‌کردند، و پاره‌ی دیگر ضمانت درستی بخش دیگر را. هر یک از دارندگان سنت، یک «بیدر» زنده بود، یک قطعه تلمود زنده بود.^(۲) ظاهراً درباره‌ی تاریخ چنین متن‌هایی به کلی گونه‌ی دیگری باید دآوری کرد تا درباره‌ی متن‌های نوشته. و این وضعی است که در انتقاد متن توراتی کمتر به آن توجه شده است.

به همین گونه نیز به گمان من باید درباره‌ی تاریخ کهنه‌ی متن‌های اوستایی بیندیشم. هر چند هم که گزارش‌های مزدیسنی درباره‌ی تاریخ اوستا افسانه‌ی باشند، باز هم از نظر ویژه‌ی بازتابنده‌ی اوضاع و احوال راستین هستند. در برخوردگاه‌های بزرگ در تاریخ متداول متن‌های اوستایی همیشه سخن از این است که اوستا پراکنده شد، تباہ شد و به دست فرمانروایان گوناگون دوباره گردآوری شد.^(۳) این گونه اظهارات به اعتقاد راسخ من می‌تواند مربوط به متن‌های روایت شده‌ی زبانی باشد نه نوشته. ما باید آموزشگاه‌های روحانی را تصوّر کنیم که در آنها متن‌ها از یک نسلی به نسل دیگر همواره

به‌یاد سپرده می‌شد. باید محافلی را در پیش چشم بیاوریم که دارای گروه‌های گوناگونی از متن‌های تخصصی دینی بودند و مشترکاً درستی آنها را تضمین می‌کردند. درست در چنین شرایطی است که یک سنت دینی دستخوش خطر از هم گسیختگی، پراکندگی، و تبااهی قرار می‌گیرد: آگاه‌ترین مردم می‌میرند بی‌آنکه برای ادامه‌ی دانش خود به‌اندازه‌ی کافی فکری کرده باشند. سهل‌انگاری و غفلت رخنه می‌کند. آموزشگاه‌های روحانی به‌بازگویی متن‌های مهم بسنده می‌کنند، به‌دنبال مردن زبان مقدس در زندگی روزانه یا حالت بیگانگی که این زبان در محیط زبانی دیگر به‌خود می‌گیرد، متن‌های دینی تقریباً نامفهوم می‌ماند و از این رو روایات زبانی نادرست نقل می‌شود. باید در نظر داشت که ایران هرگز رشته‌های کمکی آموزش مقدس به‌منظور مهارت و زبردستی که ویژه هندیان است نپرواند. پژوهش‌های دستوری و واژه‌نامه‌ی در این زبان، مثلاً در آموزشگاه‌های دینی، بی‌گمان به‌گونه‌ی منظم و مرتب، دست کم از نظر گستردگی و دقت در رشته‌های کمکی، که برای متن‌های ودایی در هند معمول بود، صورت نمی‌گرفته. و حتی زبان اوستا از زبان گفتگویی محیط خودش جدا شد؛ تبااهی روایت متن نتیجه‌ی ناگزیر آن بود. پی‌آمد آن را تا حدودی به‌صورت کم‌ارزش در پاره‌یی از متن‌های اوستایی می‌بینیم. گاهان یک استثنای نمایان و درخشانی است. با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت سرودهای گاهانی با دقتی بسیار تقریباً در حد شعرهای ودایی نقل شده است. متن این سرودها تا اندازه‌ی بسیار زیاد استوار و پرداخته است. موارد تباه شده در این سرودها هم مانند وداست، ولی این موارد در اینجا هم مانند آنجا پیش از سنتی که به آن دسترسی داریم وجود داشته و بر پایه‌ی درک ناقص، آن چیزی است که در روزگاری بسیار کهن با گوش شنیده‌اند و ما دیگر نمی‌توانیم دوباره آنها را درست کنیم. آنچه اینجا به‌راستی تباه شده برای همیشه از دست رفته است، و هیچ دانش زبان‌شناسی، هیچ اصلاحی، نمی‌تواند آن را درست کند. فهمیدن گاهان، به هر حال در جزئیات، به نظر می‌آید که از زمان‌های بسیار کهن روبرو به‌فراموشی گذاشته است. در آغاز دوره‌ی ساسانیان همه‌ی این سرودها برای موبدان نامفهوم بوده است، چنان‌که ترجمه‌های پهلوی به‌آسانی نشان می‌دهد. شاید از همین رو برای بازخوانی طوطی‌وار خیلی خوب و سازگار بوده است. ممکن است این نظر متناقض به‌نظر بیاید ولی متن‌های نامفهوم، که به‌گونه‌ی بی‌معنایی هم

همراه آن بکنند، آسان‌تر در سنت زبانی نگاهداری می‌شود تا متن‌هایی که بدون دشواری فهمیده می‌شوند، یا انسان گمان می‌کند که می‌فهمد.

در این میان متن‌های اوستایی در تاریخ معینی به صورت نوشته ثابت شدند - در هر صورت این پیش‌آمد در زمان ساسانیان روی داده است -، و در نتیجه لازم بود که فصل تازه‌یی در تاریخ اوستا آغاز شود. ولی اکنون عامل دیگری وارد صحنه می‌شود: محافظه‌کاری دینی. چنان‌که من در بخش ۸ کوشش می‌کنم نشان بدهم، به‌روی کاغذ آمدن ضرورتی ناشی از اوضاع برونی بود، و این رسم تازه را هرگز آموزشگاه‌های دینی، که رسم پیشین خود را دنبال می‌کردند، و بنا بر آن روش، متن‌های خود را زبانی به‌یاد سپرده و روایت می‌کردند، نپذیرفتند. آبه نو (Abbé Nou) فرانسوی از سرچشمه‌های سریانی زبان زمان ساسانی لحظه‌هایی از زندگی برونی دین مزدیسنی را گرد آورده است.^{۱)} در شاهنشاهی ساسانی از زمان‌ها پیش جمعیت بسیاری که پس از اینها پیوسته روبه‌افزایش می‌رفت، مسیحی شدند. این گروه بیش از همه، مردم سوریه و ایرانیان نژاده‌یی بودند که شمار آنها هم چندان کم نبود. گهگاه اینان دستخوش تعقیب‌های خونین می‌شدند، و پرونده‌ی شهیدان کلیسای سریانی پاره‌یی صحنه‌های مهیج دادگاهی را ثبت کرده است که در آن مسحیت و مزدپرستی با گفتگوهای تند با هم برخورد کرده‌اند. اینجا انسان متوجه می‌شود که موبدان و داوران مزدیسنی برای احکام خود هرگز به یک کتاب مقدس استناد نمی‌کنند - همیشه یک اصطلاحی به صورت «این در اوستا پیداست» که از ادبیات پهلوی با آن آشنا هستیم، - حتی در مواردی هم که مسیحیان با تعصب بسیار به کتاب مقدس خود اشاره می‌کنند و اوضاع و احوال، پاسخ یک پیرو مزدیسنی را به همان معنا خواستار است به کار می‌رود. از این مقدمات به حق این نتیجه را می‌گیرد که «برای این موبدان مزدیسنی یک کتاب نوشته با ارزش و اعتبار خدایی یک اندیشه کاملاً بیگانه بود، و اینان چنین چیزی را نداشتند». چند تنی که از دین مسیح برگشته‌اند نیز دیدهایی در این کار درباره‌ی آموزشگاه‌های مجوس می‌دهند: در آنجا آموزشگاه‌هایی می‌بینیم که کارشان یکسره این بود که متن‌های مقدس را زیر لب می‌خواندند و با آهنگی نیمه‌آواز می‌آموختند. عرب‌ها پس از اینها اوستا را زمزمه نامیدند. این یک روش به‌یاد سپردن بسیار کهنی است که ما در اینجا با آن آشنا می‌شویم.

نو از موادی که می‌آورد چنین نتیجه می‌گیرد که اوستا پیش از پایان روزگار ساسانیان هرگز نوشته نشده بود. پیداست که این درست نیست. چیزی در پشت گزارش‌های یکی از نسخه‌های نفیس اوستا در پایتخت شاهنشاهی و در آذربایجان - شاید هم در سمرقند - نهفته است. دست‌نویس‌های اوستا که امروز به‌جا مانده‌اند، به‌احتمال بسیار به یک نمونه‌ی منحصر ساسانی می‌رسند. اما آنچه که نوپیش کشیده به‌هیچ‌روی با این فرضیه مغایرت ندارد که یک سند اصلی نوشته در همان زمان وجود داشته است. اوستای نوشته هرگز نقشی در زندگی روزانه نداشت. بیش از دو، یا دست‌بالا سه، رونوشت از آن در دست بود که عموماً به‌عنوان نسخه‌ی عادی در مراکز عالی دینی و سیاسی شاهنشاهی گذاشته می‌شد. شایان یادآوری است که دست‌نویس‌های اوستایی، بی‌گمان همگی از یک نسخه‌ی اصلی منحصر پدید آمده‌اند. ولی در زندگی روزانه همه چیز مانند هزاران سال پیش در جریان بود.

پس بدین گونه به مسئله‌ی سرنوشت نسخه‌ی اصلی اوستای دوره‌ی ساسانی پاسخ داده شد. نسک‌های ساسانی خراب نشده‌اند، به‌فراموشی سپرده شده‌اند، و این پس از برچیده شدن بساط فرمانروایی ساسانیان است. اوستا به‌دوره‌های بعد به‌صورت نسخه‌های رونویس شده‌ی متعدد نرسید، به‌صورت نسخه‌های زنده روایت می‌شد، اوستا در مغز موبدان انباشته شده بود. بخش بزرگی از آن پس از پیروزی اسلام زاید بود. اوستای ساسانی نیز متن‌های قانونی شاهنشاهی را دربر داشت، ولی اکنون بنا بر شریعت اسلام داوری می‌شد. مسلمانان پیروز، که دانش مایه گرفته از یونان را، که از راه مسیحیان شاهنشاهی ساسانی و محفل‌های دیگر، که از دین دولتی برکنار و مستقل مانده بودند، ورزیده می‌شد، پذیرفتند و ستاره‌شناسی، شیمی، پزشکی ابتدایی، که بر روی هم باید گفت درون مایه‌ی آموزشی کتاب مقدس بود، سرسختانه باز پس رانده شد؛ چند صد سالی هم کوشش می‌شد دانش کهن را بر جای نگاهدارند. مسعودی که در سده‌ی دهم میلادی می‌زیسته است، همچون شگفتی بزرگی می‌نویسد که وی از موبدی سجستانی شنیده است که همه‌ی اوستا را از بر می‌داند^(۱). ولی همه وقت این شذنی نبود که یک سنت روبه‌مرگ را زنده نگاهدارند. کتاب پهلوی دینکرت، که چنان‌که پیش از این گفته شد، در بغداد در سده‌ی دهم میلادی (چهارم هجری) گردآوری شده است، واپسین

بازمانده‌ی سنتی را که در آموزشگاه موبدان آموخته می‌شد به احتمال بسیار دربر دارد. سنت اوستا فراموش شد، آنچه به جای ماند تنها متن‌هایی بود که به راستی برای زندگی دینی بایسته بود، یعنی سرودهای دینی، آیین پادیابی (طهارت) و مهم‌ترین متن‌ها درباره‌ی خدمت موبدان.

تاریخ اوستا به گمان من برای همه‌ی دین‌های ایرانی یک نمونه است. ایران هرگز دین کتابی نداشت. هر کس اهمیت اسناد مقدس را در دین‌هایی که چنین سندی وجود دارد و وضع مرکزی به خود گرفته بدانند، می‌داند که نبودن کتاب مقدس معنایی کاملاً از گونه‌ی دیگر در جهت‌های بنیادین زندگی دینی دارد.

سنگنوشته‌های فارسی باستان نهاد دینی ندارند ولی چشم‌اندازهای ویژه‌ی از دید تاریخ دین به دست می‌دهند. این سنگنوشته‌ها تنها به زبان فارسی باستان نوشته نشده است. کورش یک سنگنوشته‌ی بزرگ به زبان بابلی از خود به جای گذاشته که از روی نمونه‌ی معمول بابلی آن نوشته شده است. سنگنوشته‌ی بزرگ داریوش یکم، یعنی «بیستون» دارای یک ستون بابلی، یک ستون ایلامی و یک ستون فارسی باستان است، یک روایت آرامی هم دارد؛ شاید متن فارسی باستان آن متن اصلی و نخستین نباشد. با کمال شگفتی چنین می‌نماید که ایلامی زبان اصلی هخامنشیان بوده؛ بایگانی شاهی در تخت جمشید^(۱)، که به تازگی یافته شده است، دارای تعداد بی‌شمار اسناد ایلامی و تعداد بسیار اسناد آرامی است ولی از اسناد فارسی باستان هیچ اثری نیست. زبان آرامی زبان رسمی درباری برای مردم غرب ایران بود، و شاید برای همه‌ی بخش‌های شاهنشاهی^(۲). یک مجموعه از سنگنوشته‌های فارسی باستان از دوره‌های بعدی هخامنشیان را که به تازگی کشف شده چند سال پیش پاترشیل (Pater Scheil) منتشر کرد^(۳). برای تاریخ دین ایرانی چیز بسیاری از آن نمی‌توان به دست آورد^(۴).

یونانی‌ها به دلایل روشن بسی زود به ایران دلبستگی نشان دادند و گزارش‌های گوناگونی نیز درباره‌ی دین در دسترس ما گذاشتند. پیش از همه از پدر تاریخ یعنی هرودوت و از آکادمی کهن که در پایان روزگار افلاتون پیوستگی‌هایی با انجمن‌های ایرانی داشته است (نک. بخش ۲)، یادداشت‌ها و آگاهی‌های مهم و گوناگونی در دست است. با اسکندر به ویژه برخورد روبه‌افزایش گذاشت. کلیم (Clemen) هر چه که آگاهی‌های

باستانی (رمی و یونانی) درباره‌ی دین ایرانی است در کتاب 'Fontes historiae religionis persicae (Bonn 1920)' گردآوری کرده است.

ادیات مزدیسنی از دوره‌ی ساسانیان که در انجمن‌های دینی پارسیان تا به امروز به جای مانده است به صورت نوشته‌های پهلوی است. موجبی ندارد که ادبیات دینی این دوره را به ویژه پر حجم بپنداریم. ایرانیان باستان مردمی نبودند که چندان به نوشتن خوشدل و دلبسته باشند. آنچه از تصرفات زمانه بیشتر پایید و به دست ما رسید از پرتو آموزشگاه موبدان است. کهن‌ترین فرآورده‌ی آموزشگاه موبدان ترجمه‌های پهلوی اوستا است که گویا در زمان آخرین پادشاهان ساسانی شکل نهایی خود را گرفت و به صورت نوشته پایدار شد. نوشته‌های یزدان‌شناسی (= کلامی) که در دست داریم، رویهم رفته بازتابنده‌ی دانش موبدی در زمان ساسانیان است، ولی به نظر می‌رسد که پس از سپری شدن این دوره نوشته شده باشند، یعنی هنگامی که فشارهای برونی و سقوط موجب شد که مهم‌ترین مسایل را نگاهدارند، تا از این راه آنها را از خطر نابودی رهایی بخشند. پیش از این از دانشنامه‌ی بزرگ دینی سده‌ی دهم (میلادی) یعنی دینکرت یاد کردم. کتابی که به ویژه از نظر دانش قوانین جهان و آفرینش آن مهم است یعنی بون‌دَهَش (فن = بُندَهَش) به معنای پایه‌گذاری (= آفرینش) و بر پایه‌ی متن‌های اوستایی است؛ ولی به هر حال به گونه‌ی کنونی‌اش درست در آغاز اسلام بازمینی شده است. پاره‌یی آثار می‌پردازند به موضوع‌های دینی ضروری در سده‌ی ۹ و ۱۰ میلادی (۳ و ۴ هجری) و دارای رنگ تازه‌ی ادبی هستند؛ این آثار از جمله واپسین بازمانده‌های پهلوی است و آشکارا می‌رسانند که زبان پهلوی دیگر زبان زنده نبود. یک داستان حماسی از دوره‌ی پهلوانی، یعنی آبانکار زیران (= یادنامه‌ی زیریر) و یک زندگینامه‌ی داستانی از اردشیر بنیادگذار دودمان ساسانی: کارنامکِ اَرَتَخْشیرِ پاپکان، همه نماینده‌ی قطعاتی از دوره‌ی حماسی هستند که بی‌گمان به اندازه‌ی بسیار در دربار و پایگاه‌های بزرگ‌زادگان گسترش یافتند.^{۱)} چیزی که از دست ما رفته است کتاب تاریخ رسمی است که در روح مزدیسنی درآمده و به نام خَوَتای نَانِک یا کتاب شاهان (= شاهنامه) خوانده می‌شد، و برای دربار ساسانیان نگاشته شده بود، ولی ما می‌توانیم بخش بزرگی از این کتاب را از راه ادبیات نوشته‌های عربی متأخر و فارسی بازسازی کنیم. کتاب نامی شاهنامه‌ی فردوسی صورت

دوره‌ی اسلامی و به‌نظم فارسی کشیده شده‌ی آن شاهنامه‌ی باستان است. کتاب میثوکی خُوت (حکمت آسمانی، شاید کتابی باشد که از محافل موبدی سرچشمه نگرفته باشد) آنچه در این کتاب می‌آید گونه‌یی یزدان‌شناسی عامیانه است برای طبقه‌ی بزرگزادگان. در ادبیات عربی سخن از دین (مجوس) یعنی زردشتی‌ها کم نیست. این توصیفات به‌نظر می‌آید که بر روی هم از نوادگان خانواده‌های کهن ایرانی مایه گرفته باشد که با گونه‌یی عشق سرشار از احساسات به‌یاد خاطرات دینی ملت خود دل بسته بودند، تا آنجا که اسلام به آنان اجازه می‌داد. گزارشگران بیشتر کارمندان دولتی عباسی در پست‌های رسمی بودند که به‌وسیله‌ی اداره‌ی خود با رعایای مزدیسنی شاهنشاهی در برخورد بودند. در محافل دیگر به‌نظر می‌آید که این دین موضوع تحقیر بیشتر بوده است. بیرونی که در بسیاری از دانش‌ها دست داشت (مرگش به‌سال ۴۷۱ ه.ق.) و خود یک ایرانی بود، با دل بستگی بسیار با موبدان مزدیسنی آمد و شد داشت و هر چه آزمایش می‌کرد می‌نوشت. آنچه که وی در کتاب «آثارالباقیه»^۱ درباره‌ی پیروان آیین مزدیسنی گزارش می‌دهد، بخش بزرگی از آن در سرچشمه‌های دیگر وجود ندارد و از این رو برای ما دارای ارزش بی‌اندازه است. بخش‌های کتاب او که از سالنامه‌های مزدیسنی و جشن‌های ایرانیان سخن می‌گوید برای ما از جمله بهترین اسناد دست‌اول هستند.



برای پژوهنده‌یی که درباره‌ی زندگی دینی ایرانیان بخواهد روشن‌بینی داشته باشد، دو پرسش بزرگ پیش می‌آید. یکی اینکه ایران باستان به کدامیک از دشواری‌های دینی پرداخته است؟ چه پرسش‌هایی از این جهان دینی درافکنده است؟ با یک سخن رنگ و نقش ویژه‌ی دینی ایران باستان چیست؟ پرسش دیگر اینست که آیا ایران باستان یک دین داشت یا چند دین؟

اگر برای پرسش نخست پاسخی بخواهیم، خردمندانه‌ترین راه آنست که کار خود را با کهنه‌ترین اسناد آغاز نکنیم، شک نیست که این اسناد گه‌نه ما را با مسایل زنده و بحرانی آشنا می‌کند، ولی تمام اوضاع برای ما بسیار تاریک است و دشوار برای دست‌یابی، تا بتوان رشته‌ها را به‌آسانی از هم باز کرد. راه درست اصولی باید به‌نظر من

چنین باشد، که ما در جهان اعتقادی زمان ساسانیان گام بگذاریم و از اینجا کوشش کنیم که به بازپس برگردیم. ممکن است در برابر این روش ایراد شود که برای اینکه نقطه‌ی آغازین مطمئنی به‌منظور داوری به‌دست داده شود، زمان ساسانیان مرحله‌ی تحولی بسیار دیری را نشان می‌دهد. منهم بدین نکته به‌خوبی آگاهی دارم که آیین مزداپرستی ساسانی از پاره‌یی جهات در تاریخ دین ایران یک حالت و وضع ویژه‌یی دارد. این مزداپرستی نتیجه‌ی واکنش و کوشش آگاهانه‌یی است تا اوضاعی را که روی هم رفته زمان آن گذشته بود دوباره برقرار کند، و از همین رو نتوانستند مطالب یکدست دینی پدید بیاورند. واکنش‌های یزدان‌شناسی و عبارت‌های اعتقادی به‌شدت جا می‌افتند و ثابت می‌شوند، و بی‌گمان خطّ پیوست و مجموعه‌ی فکری به‌وجود می‌آورند که نمی‌توان به‌آسانی آنها را به‌جهان اعتقادی روزگار کهنه‌تر برگرداند. گونه‌یی گرایش یزدان‌شناسی تلفیقی که در زندگی ایران بسی زود رو به‌افزایش و شدت می‌گذارد و پاره‌یی مجموعه‌های اعتقادی که برخی از آنها از خاستگاه‌های بسیار گوناگون گرفته شده است، در گفتگوهای یزدان‌شناسان به‌یکدیگر جوش خورده، به‌صورت یک واحد ساختگی درمی‌آید. ولی از سوی دیگر همین آیین مزداپرستی ساسانی آخرین حوضچه‌ی گروهی از رودخانه‌ی روایت‌های بزرگ و زنده‌یی است که بستگی درونی خود را هرگز از دست نداد و عموماً ایرانی یکدست، بدون افزوده‌های بیگانه‌ی بسیار است. در چنین رودخانه‌یی از روایت‌ها همیشه بسیاری از موادّ کهن به‌یرون می‌افتند و موادّ دیگر بی‌اهمیت به‌جای می‌مانند یا دگرگون می‌شوند، و باز موادّ تازه‌تر گرفته می‌شود، ولی سرانجام میان آغاز و پایان در مسایل مهم پیوستگی وجود دارد، و نمی‌توان بررسی آخرین بخش‌های یک شکل دینی را کنار گذاشت. هر اندازه هم که برانگیزنده‌ی واکنش‌های یزدان‌شناسی بسیاری از مجموعه‌های فکری به‌طور ساختگی شده باشد، باز هم به‌طور ضمنی پاره‌یی گرایش‌های درونی، پاره‌یی امیال را که در زندگی دینی از همان آغاز کارگر بوده‌اند به‌روشنی بیان کرده است، بدون آنکه با عبارت‌های روشن و سنجیده‌یی بیان شده باشند. هرگاه کسی بخواهد یک برداشت همگانی از نقش ویژه‌ی دین ایرانی داشته باشد، و در این کار نخست به‌متکلمان دوره‌ی ساسانی مراجعه کند، به‌گمراهه نرفته است. اینان به‌هر حال تنها کسانی هستند که به‌اندازه‌ی کافی مواد به‌دست

ما می‌دهند که به یک نقش ویژه برسیم.

پس اگر ما بُن‌دهش و دیگر نوشته‌های کلامی فرآورده‌ی روزگار ساسانی را بررسی کنیم، نخست می‌پنداریم که در یک دستگاه گنوستیک ابتدایی قرار گرفته‌ایم. ولی یک نگرش ژرف‌تر در این جهان اندیشه به‌زودی نشان می‌دهد، که آن بدینی گنوستیک همچون دل شب سیاه، در اینجا نیست و از آن عشق به‌رهایش نزد گنوستیک‌ها، از آن اشتیاق سوزان برون از این جهان خاکی، یا از آن خوار شماردن تلخ جهان هیچ خبری نیست. پیرو مزدیسنی به‌خوبی می‌داند که گرداگرد او را نیروهای پلید فراگرفته است و به‌پیکار همیشگی با اهریمن و هواخواه او ناگزیر است، و گونه‌ی گذشته و تسلیم سرد با یک بدینی ساده و بی‌پرده از برگ‌های ادبیات پهلوی، کم به‌چشم نمی‌خورد، به‌ویژه آن هم پس از برافتادن ساسانیان، هنگامی که زیر نفوذ پیروزی دین بیگانه و شکست دین خود می‌زیستند. ولی از اینها که بگذریم بدینی تنها جنبه نظری دارد نه عملی، بیشتر قاعده و دستور است تا یک حقیقت از دید روان‌شناسی. جهان بزرگ به‌نیکی و کمال آراسته شده و از میان دستان آهورمَزدا به‌خوبی برون آمده است، و رنگ بنیادین رنگ خوشبینی است: نیکی سرانجام بر نیروهای بدی پیروز خواهد شد، و ارزش آن را دارد که برای پیشبرد کار آهورمَزدا در این جهان پیکار کرد. گاهی شوقی بسیار برای درک آخرت بازگو می‌شود. نخستین سطر قطعه‌ی اوستایی اَوَگَمَدِیجا، که گویا در آیین مرگ خوانده می‌شده است، در ترجمه‌ی پهلوی - کاملاً آزاد - بدین صورت نوشته شده است: «می‌آیم، می‌پذیرم، خورسندم» که به‌این‌گونه تفسیر شده است: «من به‌گیتی می‌آیم، من تیره‌بختی را می‌پذیرم، من از مرگ خشنودم». اشتیاق به‌جهان مینوی و غیرجسمانی بی‌گمان نزد ایرانیان در هر زمان به‌سختی برجسته بوده است، به‌هر صورت برجسته‌تر از اشتیاق مردم سامی که نظر به‌زندگی این جهانی داشتند. ولی به‌هر صورت انسان درمی‌یابد که پیرو مزدیسنی در این جهان در خوشی‌هایی که جهان به‌او می‌تواند بدهد خوش است و آسوده، و برای او ریاضت یکسره بیگانه است.

زردشت پیامبر در عرف زمان ساسانی چهره‌ی بی‌است پاك افسانه‌ی، درست‌تر بگویم یک توانی است کیهانی و برتر از طبیعت. گونه‌ی خویشاوندی با چهره‌ی رهاندگان گنوستیک دارد ولی نقش ویژه‌ی او دیگر است. او چندان که آموزگار است،

رهاننده نیست. بزرگترین و شاید بتوانیم بگوییم تنها اهمیت او در این است که وی دستوری فرود آورد، که به مردم می‌آموزد، که جهان بزرگ چگونه آراسته شد، چگونه پدید آمد و چگونه دور زمانی کنونی به سر خواهد رسید. دیگر اینکه قانونی آورد که دستور می‌دهد که انسان چگونه رفتار کند، تا در این جهان راه خود را بیابد و از یک سرنوشت بد در آینده در امان باشد. این آموزه چیزی نیست که تنها رهیافتگان را، در همان لحظه‌ی جذبه و شوق، بهره شود. این دستور گنوسیست است. این درست است ولی یک گنوسیست خشک بی‌روح و معتدل و روشنفکرانه. مزدپرستی زمان ساسانی از همه بیشتر دین قانون است و انجام مراسم دینی با گونه‌ی تئوزفی (خداشناسی) خشک در بنیاد.

پس از این می‌پردازیم به شرح اختلاف پاره‌یی از مفهوم‌های اصلی که به صورت اصطلاح‌های ثابت و مرتب به کار رفته است و چوب‌بست باورداشت‌ها و اعتقادات متغیر درباره‌ی جهان و انسان را می‌سازند.^{۱)}

۱. دوگانگی میان مینوکه - گیتاه (گیتیک) واقعیت آسمانی یا مینوی و واقعیت زمینی و خاکی. این دو واژه بیشتر به معنای (روحی) و (مادی) ترجمه شده‌اند، ولی در این ترجمه این خطر وجود دارد که مراحل فکری بیگانه در جهان فکری ایرانی راه یابد. در اینجا هیچ چیز روحی، به آن معنایی که ما درمی‌یابیم، وجود ندارد؛ همه چیز مادی است و شاید درست‌تر جسمانی است، ولی آسمانی و مینوی عبارتست از یک ماده‌ی لطیف‌تر و پاک‌تر از زمینی. این نکته که برای ایرانیان تا آخرین پایه‌ی مزدپرستی، آتش ماده‌ی بنیادین هستی است و جهان مینوی یک آتش است و واقعیت زمینی آتش مینوی را در خود نهفته دارد. اینها تا اندازه‌یی روشن هستند؛ گذشته از این همیشه پژوهش‌ها آن را در نظر داشته‌اند. ولی نباید مانند ی. هرتل J. Hertel هندشناس و اوستاشناس لیبزیکی^{۲)} در این باره تا اندازه‌یی مبالغه کرد و پنداشت که چکیده‌ی هرگونه مفهوم یزدان‌شناسی در یک واژه را می‌توان به آتش تبدیل کرد و در هر بینش یا روش ساده‌یی یک دید یزدان‌شناسانه می‌توان از آتش بازیافت. هرتل برآنست که او «آیین آتشی» را که میان ایرانیان و هندیان یکی است، کشف کرده است؛ آیینی آریایی. و می‌کوشد در یک ردیف از کارهای ریشه‌شناسی نشان دهد که تا چه اندازه همه‌ی مفهوم‌های کهن دینی آریایی، یا

بنا به نظر او بیشتر از نظر فلسفی ابتدایی، در اصل به معنای آتش و روشنائی، پرتو و مانند اینها است، و این معناها در جهان باور ایرانی باستان و همچنین در هندی باستان کاملاً زنده هستند. اما، گذشته از اینکه بسیاری از ریشه‌شناسی‌های او سخت شگفت‌آور و ناسازگار و به‌زور درست کردن است، هیچگاه ریشه‌شناسی با توضیح درون‌مایه‌ی مفهوم یک اصطلاح یکی نیست. از ریشه‌شناسی این گونه واژه‌ها، مانند روح، *پنومیا* و جز آن چیزی برای درون‌مایه‌ی معنایی، که این واژه‌ها بعدها دارا شده‌اند، به‌دست نمی‌آید. همه‌ی این روش‌ها روزگاری، هنگام کودکی دانش تاریخ دین، نقش مهمی به‌عهده داشتند، امروز دیگر باید یکباره آنها را از برنامه‌ی روز کنار گذاشت. این نکته را، که هر تل در بررسی‌های اوستایی خود از بسیاری جهات دیگر راهنمایی‌های بی‌اندازه مهم کرده و راه را برای فهم درست‌تر متن‌ها باز کرده است، هرگز نمی‌توان ندیده گرفت. با هر یک از پدیده‌های مادی یا گپتیک، یک صورت اصلی معنوی ناپیدا یا مینوک برابر می‌شود. صورت‌های اصلی پدیده‌های نیک در آسمان هستند، پس اینجا مینوک به معنای (آسمانی) است ولی پدیده‌های بد هم در این جهان یک صورت اصلی معنوی دارند که نامش مینوک است؛ اما این صورت‌های اصلی در جهان تاریکی و بدی هستند و این جهان تاریکی و بدی در ژرف‌ترین کف جهان همچون قطب مخالف آسمان قرار گرفته است. جهان خدایان همه با هم مینوک نیست، خدایانی وجود دارند که به نام گپتیک خوانده می‌شوند. همین موضوع درباره‌ی اهریمنان درست است. به نظر می‌آید که اصطلاح گپتیک در این مورد به این معنا باشد که یک موجود مینوک اندام مادی می‌تواند بپذیرد و می‌تواند بر روی زمین پدیدار شود. بالاترین خدا، *اهورمزدا* فم. *اهورمزدا* که سپس به صورت‌های *هرمزدا*، *هرمزدا* و *اُرمزدا*^۱ در آمده است، تنها مینوک است همچنان که شهریار بدی هم اهریمن چنین است. دلیل این تقسیم‌بندی دوگانه که برای هر واقعیتهای معتبر است، بر حقیقت پیدایش جهان پایه‌گذاری شده است: کیهان یا گردون نخست به صورت مینوک، در یک حالت کمال آفریده شد و در آن حالت ۳۰۰۰ سال بر جای ماند، و سپس توسط آفریدگار به حالتی برده شد که گپتیک نامیده می‌شود.

پنداشت تقسیم‌بندی دوگانه‌ی واقعیتهای نمود در سراسر نوشته‌ها و آثار تا به‌گاهان می‌رسد. این پنداشت یک اندیشه‌ی آریایی همگانی است، و گویا به دوره‌ی

هندوایرانی می‌رسد. با گذشت زمان این پنداشت در جهات گوناگون گسترش یافت. در این درس‌ها کوشش می‌شود که کهنه‌ترین صورت این اندیشه در ایران مشخص شود.

۲. دوگانگی خوب-بد. این دوگانگی همه جا در نوشته‌ها آشکارا دیده می‌شود. در مرحله‌های بعدی مزدپرستی این دوگانگی توجیه فراسوی طبیعت پیدا می‌کند: در پشت زندگی جهان دین، که از ازل از هم جدا هستند، قرار دارند. یکی خدای روشنایی و یکی خدای تاریکی، حتی از نظر جایگاه هم در دو قطب مخالف قرار دارند، به این معنا که روشنایی در بالاترین بخش‌های جهان، در آسمان، فرمانروایی می‌کند، و تاریکی در پایین‌ترین جهان، یعنی در دوزخ. شهریار روشنایی اهورمزده (اَهرمز، اَرَمَزَد) است، شهریار تاریکی مینوی پلید اَنگَرَمَینو (فم. و فن: اهریمن). جهان تاریکی از هر حیث نقطه‌ی مقابل جهان روشنایی است و یک بخش بزرگ کار یزدان‌شناسی دوره‌های بعد می‌پردازد به اینکه، تا آنجا که می‌شود، به‌طور کامل طرحی برای تضادهای هستی ترتیب دهد. روزگاری در زمان آغازین مینوی پلید، اَنگَرَمَینو، از پایین به جهان روشنایی راه یافت، و همه جا پلیدی و مرگ را درپراکند. مردم گروهی بسیار خوبند و گروهی بسیار بد و گروهی که آمیخته‌ی است از خوبی و بدی به اندازه‌ی یکسان. هرگاه این پنداشت‌های دوگانگی را دقیق‌تر بنگریم، به‌زودی توده‌ی انبوهی از پنداشت‌ها و باورداشت‌های ابتدایی که با هم برخورد دارند، بازشناخته می‌شود. تقسیم سه‌گانه‌ی آسمان، زمین، دوزخ جای خود را به تقسیم آسمان-دایره‌ی هوا-زمین، و تقسیم چهارگانه‌ی آسمان-دایره‌ی هوا-زمین-دوزخ که شاید صورت دیگری از باورداشت پیشین باشد - می‌دهد.

در نوشته‌های کهنه‌تر در دوگانگی، این نقش ویژه‌ی جسمانی و طبیعت‌گرایی دیده نمی‌شود. در این نوشته‌ها این دوگانگی از آن بنیاد آفرینش است، ولی بیشتر نظر به جنبه‌ی اخلاقی آن است. بررسی درباره‌ی رشد پیچیده‌ی اندیشه‌ی دوگانگی در ایران از جمله مهم‌ترین وظیفه‌های تاریخ دین ایرانی است. صورتی از دوگانگی همیشه نقش ویژه‌ی دین‌های ایرانی است. ولی باید یادآوری کرد که این دوگانگی آنچنان که پس از این در مراکز بزرگ گنوستیک، و بیش از همه در مانویت دیده می‌شود، در درون این دین‌ها پرورانده نشده است. تقریباً در همه‌ی سرزمین ایران از کهن‌ترین زمان‌ها،

نشانه‌هایی کم و بیش روشن از اسطوره‌ی دو همزاد دیده می‌شود، که بنابر آن، خوب و بد، دو برادر همزاد هستند، که زاده‌ی بالاترین پایگاه نخستین خداوندند، و بدین ترتیب پایگاه نخستین خداوند فراتر از خوبی و بدی قرار گرفته است. در اینجا سخن از استدالات و گفتگوهای یگانه‌پرستی بعدی نیست، چیزی که شاید همه آن را پذیرفته‌اند. در پایه‌ی کاملاً ابتدایی این افسانه جای گفتگو نیست.

در پایان باید به این نکته اشاره کرد که دوگانگی میان تن و روان، که نمایانگر همه آیین‌های گنوستیک است، و تن را عنصری پلید می‌داند، برای جهان اندیشه‌ی ایرانی یکسره بیگانه است.

۳. دوره‌های سه‌گانه‌ی زمانی در زندگانی کیهان: بوندِ هَشَن، گومِ چَشَن، و چارِ شَن، یعنی آفرینش-آمیزش-گسلش، که مقصود آمیزش خوب و بد است، به‌وسیله‌ی حمله‌ی مینوی پلید، و از هم گسیختگی انجامین این آمیزش در اجزاء خودش. آفرینش دست‌آورد کار شهریار روشنایی است. مینوی پلید در زمان معینی در آفرینش روشنایی در نگریت و دست به‌کار پدید آوردن ضد آفرینش زد. نخست از سخن اهورمزدا در بند بود. سپس در کار گرد کردن نیرو شد و شکافی در جهان روشنایی پدید آورد، و در نتیجه هر دو آفرینش با هم درآمیختند. اما تاریخ کیهان با یک دوره‌ی زمانی معین و مشخص شده است، یعنی دوره‌های همزمانی که درازای زمانی آنها به‌حسب دستگاه‌های مختلف یا ۱۲۰۰۰ سال یا ۹۰۰۰ سال تعیین می‌شود. در آخرین هزاره پیش‌آمدهایی در جهت آمادگی برای پایان بخشیدن زمان روی می‌دهد. سوشیئت‌ها یا رهاندگان جهانی که فرزندان زردشت‌اند پدید می‌آیند، و پیروان را در پیکار رهبری می‌کنند؛ پیکار هنگامی آغاز می‌شود که بدی در یک فراخوانی نهایی همه نیروهای یاور خود را گردآوری می‌کند. آنگاه پایان فرا می‌رسد: مرگ و خداوند مرگ نابود می‌شوند، جهان در فلز گداخته پالوده می‌شود و رودهایی، که از این گدازش پدید می‌آیند، هر چه پلیدی است از میان می‌برند و جهان درخشان نوینی پدید می‌آید، که در آن هر چه پلیدی است از میان رفته، نیکان یعنی پیروان دین خوب مزدیسنی از بی‌مرگی برخوردار می‌شوند.

در این نکته به‌ویژه مسئله‌ی پیچیده‌ی تاریخ دین ایران پدیدار می‌شود. سه مرحله‌ی

زمان (هنگام) در خود گاهان هم به‌طور مبهم قابل درکند، ولی باورداشت در آنجا به کلی در زمینه‌ی دیگری است. از قانون عمر جهانی، تا آنجا که من می‌بینم، در این شکل دینی پیشین هیچ نشانی نیست. در خود اوستا هم من اثری از محاسبات نجومی عمر جهان نمی‌بینم. از سوی دیگر این محاسبات در غرب ایران بسیار کهنه است، و این مسئله‌ی است که از آن می‌توان نتیجه‌گیری کرد که آکادمی آتن هم در زمان افلاتون این محاسبات را می‌شناخته است. درباره‌ی این موضوع در بخش آینده سخن خواهیم گفت. به‌عکس، نمایی از زندگانی پس از مرگ آشکارا در گاهان پرورده شده است، هر چند که در آنجا در جهت دیگری است و رابطه‌ی دیگری دارد تا خیال پردازی‌های بعدی.

این شرح کوتاه از جهان باورهای دینی زمان ساسانیان، راهنمایی است برای ما که در کدام جهت انتظار پاسخ پرسش دیگر را داشته باشیم: آیا ایران باستان یک دین داشت یا چند دین؟

به‌طور کلی پژوهش امروزی درباره‌ی ایران چنین می‌پندارد که تحوّل دینی مستقیماً از زردشت تا آخرین مرحله‌ی مزداپرستی ادامه یافته است.^(۱) چنین فرض می‌شود که ایران روزگاری دارای یک دین تنها بود، و آن دین آریایی موروثی بود. در یک تاریخ معینی، در زمانی پیش از هخامنشیان - با تاریخ دقیق‌تر از این تاکنون نتوانسته‌اند همداستان شوند - زردشت به‌عنوان پیامبر مردم ایران ظهور کرده و دین نوینی بنیاد گذارده است. این دین را مردم ایران پذیرفته‌اند. ولی دین کهن مردم، که زردشت با آن پیکار می‌کرده است، از میان نرفت بلکه با آیین او آمیخته و ترکیب شد. بدین‌گونه آیین زردشتی پدید آمد، آیینی که در آغاز زمان هخامنشیان در درجه‌ی نخست دارای مشترک ایران بود و دین کشوری هخامنشیان شد. پس مردم ایران از آغاز ظهور زردشت تا دوره‌ی اسلام زردشتی بوده‌اند. از یک دین بسیار ساده، این دین زردشتی، با دستگاهی پیچیده پدیدار شد که ما آن را در مزداپرستی زمان ساسانیان می‌بینیم.

من اطمینان دارم که این تصویر بر پایه‌ی فرضیات نادرستی است. شالوده‌ی این تصویر بر اینست که همه‌وقت یک جامعه‌ی یک دست ایرانی با نیروی اداری مرکزی، به‌گونه‌ی امروزی، آنهم با یک وزارت فرهنگ مدرن، وجود داشته است. ولی در زمان هخامنشیان هم ایران یک کشور واحد به‌معنای اروپایی نبوده است. ایران یک جهان، یک

دستگاه کشوری است که حکومت مرکزی توانسته است حداکثر گاهی از نظر ظاهری، و نه بیشتر، اراده‌ی خود را به کرسی بنشاند. کثرت، و نه وحدت، در زمینه‌های دینی هم حکومت می‌کند. اینجا کافی نیست که به آیین ترکیبی اشاره شود که به وسیله‌ی آن دین زردشت با صورت دینی که بر ضد آن پیکار می‌کرد در هم آمیخت. جهان اعتقاد دینی که در دوره‌ی ساسانیان می‌بینیم نشان می‌دهد که آن آیین از یک آیین آمیخته و مرکب و بسیار پیچیده‌تری پدید آمده است. بس نیست که از دین پیش از زردشت سخن گفته شود، باید صورت‌های دینی به جز دین زردشتی را در نظر گرفت که همگی در درازای زمان یکسره از طرف انجمن دینی پیامبر گاهان جذب شدند. ولی پیش از آن مستقل بوده و به خودی خود وجود داشته‌اند. این مرحله نه تنها در انجمن دینی اصلی عملی شده، روزگارا پس از آن هم دنبال می‌شده و همواره به محفل‌های دیگر نیز کشیده شد. درست است که صورت‌های دینی گوناگونی که در بررسی آیین مزدابروستی ساسانی و اوستا نیمه‌روشن پیدا می‌شوند، همه با یکدیگر بسیار نزدیک هستند و یک ساختمان را می‌سازند. اما همان‌گونه که میان دین‌های گوناگون سامی باستان، با وجود چیزهایی که آنها را یکی می‌کند، فرق می‌گذاریم، و بدان‌گونه که در یونان باستان گروه‌های فرهنگی گوناگون و طبقات دینی را - با اینکه پرستشگاه‌های مشترک و خصوصیات مشترک دارند - از هم جدا می‌کنیم، و همان‌گونه که دین‌های اسکاندیناوی شرقی و غربی و ژرمنی جنوبی را با همه خویشاوندی درونی شدید، به عنوان یک واحد جدا می‌نگریم، به همان‌گونه هم باید ایران را میهن دین‌های گوناگون بسیاری بدانیم، که پاره‌یی در کنار و پس از دین زردشت بر جای مانده‌اند.

هر اندازه هم که پرستش اهورمزده، یا دین مزدایی، همگانی‌ترین شکل دینی در ایران روشن به نظر برسد، باز هم باید به این نکته توجه داشت که گروه‌هایی بوده‌اند که بالاترین خدای آنها اهورمزده نامیده نمی‌شده است. در بخش ۳ من کوشش می‌کنم نشان دهم که اوستا دارای متن‌هایی از انجمنی است که در اصل میتره را همچون بالاترین خدا می‌پرستیده است. در غرب موجباتی می‌یابیم، که آیین زروان را دین مستقلی بدانیم که به هر حال اهورمزده در آن بالاترین خدا نیست. گذشته از این، این نکته تا اندازه‌یی قطعی است که یک دین مزدایی نه تنها پیش از زردشت وجود داشت، بلکه دیر زمانی

پس از او هم، بی آنکه برخوردی با ساختمان دین او داشته باشد، وجود داشته است. من میان دین مزدایی و دین زردشت که تنها پرداخت ویژه‌ی از دین مزدایی است جدایی می‌نهم. و دین مزدایی زردشت نمی‌تواند بی چون و چرا با دین پیروان او، که دینی است همکرده (= ترکیبی) و من آن را آیین یا دین زردشتی می‌نامم، یکی باشد. آیین زردشتی هم بی‌گمان پایه و هسته‌ی دینی است که زمان ساسانیان آن را پذیرفته بود، ولی همین دین پایه هم، نشان می‌دهد که خود از یک آیین همکرد دیگری پدید آمده است، و این آیین همکرده با آیین زردشتی بسیاری از شکل‌های کهن دینی غربی، بیش از همه آیین زروانی را، یکی کرد. این آیین همکرده‌ی ساسانی را من آیین مزدایی ویژه می‌نامم؛ شاید می‌توانستم آیین پارسی را هم به جای آن به کار برم (مفهومی که به هیچ روی آن را برای مراحل دیرین آیین زردشتی، و کمتر از آن برای دین ایرانی، به طور کلی نمی‌توان به کار برد) ولی این واژه‌ی پارسی اندیشه را به سوی انجمن دینی، که تا امروز هم در بمبئی وجود دارد، می‌برد. در اوستا اصطلاحات زَرثوشتی *zaraθuštri* یعنی پیرو زردشت و مَزْدَیَسَنَه *mazdayasna* به معنای پیرو آیین مزدیسنی دیده می‌شود؛ در زمان ساسانیان اصطلاح مَزْدَیَسَنَه (در فم. صورت کوتاه شده‌ی آن: مَزْدِیَسَن) را برای خودشان با دل بستگی بسیار به کار می‌بردند. از این رو یک مَزْدِیَسَنی باید همیشه به معنای یک زردشتی باشد، زیرا که این اصطلاح در واژگان زردشتیان معنای ثابت و مشخصی به خود گرفته است؛ این واژه در این کتاب به طور کلی هم معنای زردشتی به کار می‌رود. یک فرد غیرزردشتی را که به اهورمزده گرویده است من یک مزدپرست می‌نامم و دین او را پرستش مزدا یا مزدپرستی (ایمان مزدایی، دین مزدایی)؛ این نامگذاری‌ها برای انجمن دینی که در آن زردشت ظهور کرد ارزشمند و درست است.

هر چند ممکن است زندگانی دینی ایران در بررسی‌های دقیق‌تر یکدست و یکرنگ نباشد، ولی همه در زیر پوشش یک نام قرار گرفته‌اند و آن زَرثوشتَرَه است. همه‌ی اسناد اصلی ایرانی به این نام شناخته شده‌اند. این نام تنها چهره‌ی بزرگ دینی ایران پیش از اسلام است؛ این نام نخستین نام ایرانی است در تاریخ جهانی. نخست باید به آن پردازیم.

بخش ۲

زردشت در تاریخ

کهنه‌ترین سندی که از زمان زندگی زردشت در دست داریم، از کسانتوس لیدیایی Xantos Lyde است که یکی از همزمانان سالخورده‌ی هردوت است. این سند می‌گوید زردشت ۶۰۰ سال پیش از لشکرکشی خشایارشا به یونان می‌زیسته است. خبرهایی از این دست ولی به گونه‌ی دیگر از آکادمی افلاتون در دست داریم. در اینجا در پایان زندگی افلاتون با محافل ایرانی پیوندی برقرار و نسبت به آموزه‌هایی که می‌آموختند دلبستگی بسیار پیدا شده بود، چیزی مانند حالت شوپنهاور و شیفتگی او به فلسفه‌ی هندی. ائِدُکسوس کنیدُسی Eudoxos von Knidos، که پیش از افلاتون درگذشته، و از یاران نزدیک او به‌شمار می‌آمده است، از گفته‌ی پلینیوس بزرگ Plinius می‌گوید که زردشت ۶۰۰۰ سال پیش از افلاتون می‌زیسته است. این روایت باید از نوشته‌ی گم شده‌ی ارسطو «درباره‌ی فلسفه» گرفته شده باشد که در آن از آیین دوگانگی ایرانی سخن به‌میان آمده

است. دیگر پیروان آکادمی سال‌های دیگری نزدیک این سال را یاد کرده‌اند: زردشت ۵۰۰۰ سال پیش از جنگ ترویان می‌زیسته است (هرمئدُرس)؛ روایت ایدکسوس باید از همه روایت‌ها کهنه‌تر باشد^(۱).

خوشبختانه بر اثر یک پیشامد می‌دانیم که در واپسین سال‌های زندگی افلاتون در میان اعضای آکادمی مردی هم کلدانی از کشور هخامنشیان در می‌آوردان (= بین‌النهرین) نیز بوده است^(۲). گویا این مرد همان کسی است که به اعضای آکادمی درباره‌ی زردشت آگاهی‌هایی می‌داده است، و بی‌گمان روایت ایدکسوس باید از او نقل شده باشد. همه چیز این نکته را می‌رساند که این مرد کلدانی می‌خواسته است سنجشی میان زردشت و افلاتون برقرار کند.

باید گفت که این تاریخ‌گذاری‌ها به‌دشواری می‌توانند بگویند که زردشت تاریخی چه زمانی می‌زیسته است. این تاریخ‌ها به‌ما یک عدد افسانه‌یی می‌دهند. برای فهم این نکته باید نگاهی بیندازیم به‌گاه‌شماری افسانه‌یی که قانون‌های کیهانی به‌وجود آورده‌اند، که همچون خطّ روشن در سراسر یزدان‌شناسی ساسانی نمایان است و بودن آن را در زمان‌های بسیار پیش، یادآوری ایدکسوس گواهی می‌دهد.

به‌موجب این قانون کیهانی، که بیش از همه در بُندهش دیده می‌شود، پایان یافتن عمر جهان پس از ۱۲۰۰۰ سال تعیین شده است؛ بر سر هر هزار سالی یکی از صورت‌های فلکی برج‌های آسمان، یا یک ماه از سال قرار دارد^(۳). این سال جهانی به‌چهار دوره‌ی ۳۰۰۰ سالی بخش شده است:

دوره‌ی سه هزار ساله‌ی نخست (از سال ۱-۲۹۹۹): آفریدگان از اهورمزدا پدید می‌آیند و در یک حالت مینوی، در جهان برین، «بی‌آنکه بیندیشند، بی‌آنکه با هم برخورد داشته باشند، بی‌آنکه در کار شکوفایی باشند»، به‌سر می‌برند. این حالت یکسره مینوی است.

دوره‌ی سه هزار ساله‌ی دوم (از سال ۳۰۰۰ تا ۵۹۹۹): میثوک تبدیل به‌گیته می‌شود به‌این معنا که آفرینش آسمانی و مینوی مادی می‌شود. آفرینش در این دوره بر روی زمین بدون گناه و در حالت بهشتی به‌سر می‌برد. در اینجا انسان نخستین، گیومرت، و گاو نخستین فرمانروایی می‌کنند. بدبختانه در آغاز این دوره اهریمن که دارای روانی افسرده

و نیروی دریافتی اندک است، سرانجام از مغاک خود روی به سوی آفرینش اهورمزده می‌کند. وی دست می‌یابد که از مرز جهان روشنایی فراتر رود، ولی از پرتو روشنایی خیره و گیج می‌شود. اما خواست او اکنون بیدار شده است و به آن اندازه دیده است که بتواند آفرینشی در برابر اهورمزده پدید آورد. از سوی دیگر اهورمزده مقدس‌ترین نیایش‌ها، یعنی نیایش آهون وئیریه را برگزار می‌کند، و برگزاری آن چندان کارگر می‌افتد که اهریمن تا پایان این دوره بیهوش بر زمین می‌افتد.

دوره‌ی سه هزار ساله سوم (از سال ۶۰۰۰ تا ۸۹۹۹): اهریمن از بیهوشی دراز خود به‌هوش می‌آید و با شتاب تمام آغاز به «دستبرد» خود به جهان روشنایی می‌کند. این جهان روشنایی را از پایین سوراخ می‌کند، در حالی که این جهان درخشان بدون لکه و در خود بسته است و به‌صورت تخم مرغ بسیار بزرگی قرار گرفته است، وی همه جا مرگ و تباهی می‌گستراند. سپاه او همچون مگس بر آفرینش پراکنده و از این رو همگی زهرآگین می‌شود. نخستین مرد، گیومرت، و نخستین گاو از او شکست می‌خورند، ولی در حال مرگ تخم‌های خود را بیرون می‌ریزند؛ از تخم‌های گیومرت نخستین جفت انسان مَشیگ و مَشیانگ و از تخم‌های نخستین گاو چهارپایان پدید می‌آیند و به‌زودی زندگی میرا و آمیخته با بدی، که اکنون بر روی زمین ما است، جریان می‌یابد.

دوره‌ی سه هزار ساله چهارم (از سال ۹۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰): پایان زمان و ازهم‌گسیختگی (آمیزش). از نظر ترتیب سه سَنُوشینت یا رهاندگان موعود ظهور می‌کنند، در پایان این دوره مردگان برمی‌خیزند، جهان در رودخانه‌ی فلز گداخته پاک می‌شود و در کیهان «فُشُکرتی» (فم. فُرشکرت) روی می‌دهد؛ این مفهوم را خوب و درست به «تبدیل و تغییر شکل» و «روشنگری» برگردانده‌اند.^{۱)}

یک طرح دیگر هم، نه چندان روشن، دیده می‌شود که دوره‌ی سه هزار ساله‌ی نخستین در آن نیست و عمر جهان به ۳ دوره انگاشته شده و به ۹۰۰۰ سال پایان می‌پذیرد.

در این طرح ۱۲۰۰۰ سالی است که چهره‌ی زردشت گنجانده شده است. در یکی از دو روایت پیامبری زردشت که در افسانه‌ی بزرگ زردشت در کتاب هفتم دینکرت - منسوب به یکی از نسک‌های گم شده‌ی اوستا - دیده می‌شود، چنین می‌آید^{۲)} که

اوهرمزد فَرَوَشی زردشت، یعنی نخستین هستی آسمانی او را درست در سر دوره‌ی سه هزار ساله‌ی دوّم، هنگامی که کیهان از مینوک به یک گیتاه بهشتی و تهی از گناه تبدیل می‌شد آفرید. ولی این فَرَوَشی همچنان در تمام مدّت دوره‌ی سه هزار ساله‌ی دوّم مینوک ماند، یعنی این فَرَوَشی در آسمان در میان امشاسپندان (آمِشَه سپَنته‌ها) باقی ماند و در شمار آنان درآمد. در پایان این دوره، یعنی همینکه نزدیک ۶۰۰۰ سال از آفرینش نخستینی گذشته بود، اوهرمزد بر آن شد که زردشت را بر زمین فروفرستد، و این هم در آغاز دوره‌ی سه هزار ساله‌ی سوّم روی داد. یعنی اینهم درست در همان لحظه‌ی روی داد که اهریمن آفرینش اوهرمزدی را تباه کرد. این گزارش سپس می‌رسد به شرح و توصیف زایش زردشت در روستای سپیتامیدها در خانه‌ی پُئوروشسَب و دوغُدوَه و در اینجا این طرح پایان می‌یابد.

بدون تردید همین داستان پیامبری هم در اصل نزد بیرونی وجود دارد (آثارالباقیه چاپ زاخاو ص ۱۴): «مجوسان دعوی می‌کنند که زندگانی جهان ۱۲ هزار سال به تعداد شماره‌ی برج‌های آسمان و ماه‌ها است، و زردشت، که دارنده‌ی شریعت آنان است، گفته است که از این زمان ۳۰۰۰ سال به حسب سالنامه‌های کیسیه‌ی پیش از ظهور او گذشته است...». اینجا نخست یک ناسازگاری با گزارش تاریخ پیامبری دینکرت که پیش از این گذشت باید وجود داشته باشد؛ چه بنا بر نوشته‌های بیرونی زردشت در آغاز دوره‌ی دوّم ظهور کرده است. ولی ناسازگاری احتمالاً فقط ظاهری است. یا اصطلاح «ظهور او» مربوط می‌شود به آفرینش فَرَوَشی زردشت، که بنا بر دینکرت در آغاز دوره‌ی دوّم صورت گرفته، یا اینکه اصطلاح «ظهور او» اشاره است به ورود او بر روی زمین، ولی بیرونی دو گونه محاسبه‌ی عمر جهان را در هم کرده به طوری که ظهور زردشت را در حقیقت پس از دوره‌ی کوتاه‌تر جهان یعنی ۹۰۰۰ سال که هم‌اکنون به آن اشاره کردم، حساب کرده است.

به هر صورت چنین به نظر می‌رسد که هسته‌ی مرکزی تمام این گاه‌شماری این بوده است که زردشت در آغاز دوره‌ی ظهور کرده است که دستبرد بدی در این جهان روی داده بوده است. این تنها بدان معنا است که زردشت را همچون یک انسان نخستین که در کالبد دیگری زنده شده می‌شناخته‌اند، و او ظهور کرده است تا دگرباره در جهان نظم

برقرار کند و آموزه‌های اهورمزده را پس از آنکه انسان نخستین کشته شده است، بازگو کند. این نظر را صفات رهاننده‌های موعود، یعنی سَوشِیئْت‌ها، تأیید می‌کنند. اینها فرزندان افسانه‌ی زردشت هستند که هنوز زاده نشده‌اند و برای آنان نطفه‌ی او در دریای کَنْ سَویِه نگاهداری می‌شود، و نام این فرزندان^{۱۱} اوخْشِیئْتِ ارْتَه، فم. هوشِیتر، اوخْشِیئْتِ نماه، فم. هوشِیتر ماه، و آسْتَوْتِ ارْتَه است که در ادبیات پهلوی تنها سَوشِیئْس یا رهاننده به معنای ویژه‌ی آن خوانده می‌شود؛ آن دوتای دیگر تنها «از پیش آمدگان» او هستند. همان‌گونه که زردشت انسان نخستین است که به کالبد او درآمده، همان‌گونه هم اینها زردشت هستند که به کالبد رهانندگان موعود درآمده‌اند.

بدین‌گونه گفته‌ی آن کلدانی آکادمی درباره‌ی زردشت و افلاتون به خوبی روشن می‌شود. گفته‌ی او با پیشگویی درباره‌ی پیامبر، که هم‌اکنون از آن یاد کردیم، بستگی دارد. مفهوم این جمله که زردشت ۶۰۰۰ سال پیش از افلاتون می‌زیسته است این است که: افلاتون زردشتی است که دوبار زنده شده او همان رهاننده‌ی دینی یا موعودی است که با او زمان به تکامل و پایان خود رسیده است^{۱۲}. در وجود افلاتون خرد مینوی و کامل، که زردشت دارا بود، یکبار دیگر در روی زمین آشکار شده است، افلاتون با آموزه‌ی کامل است به همان‌سان که در پایان جهان در انتظار آن آموزه می‌توان بود. این گفته به شخصیت نیرومند افلاتون ژرف‌ترین ستایش را می‌بخشد. شاید این گفته تنها یک تعارف شرقی است به برگزیده‌ترین صورت آن. هر کس اندکی با مشرق زمین آشنایی داشته باشد می‌داند که برای یک مشرق زمینی چه آسان است گذاشتن یک خاطره‌ی ژرف و زنده از یک شخصیت برجسته و مهم، در تعبیرات افسانه‌ی محض. در آکادمی این گفته را سخت جدی پنداشتند، ظاهراً بی‌آنکه معنای آن را دریافته باشند.

این داستان پیامبری، که زردشت را با انسان نخستین پیوند می‌دهد و او را در آغاز جهان قرار می‌دهد، به هر حال با داستان دیگری که پیامبر را در میانه‌ی جهان «آمیخته» یعنی هنگام تحوّل از دوره‌ی سوّم به دوره‌ی چهارم قرار می‌دهد، و از این راه به او یک سیمای جهان دیگر می‌بخشد، برخورد پیدا می‌کند. به راستی ریشه‌های این نظر، تا آنجا که ترتیب «از پیش رونندگان» در اوستا را بدون تردید در دوره‌ی نخست از جهان «آمیخته» (در دوره‌ی سوّم از طرح عمر جهان) می‌توان انگاشت، در اوستای نوین است. از روی

این ترتیب هرگز نمی‌توان پنداشت که زردشت در آغاز جهان آمیخته باشد. اکنون اگر زمان‌شناسی افسانه‌یی را دقیق‌تر بنگریم، بدان‌گونه که بندهش و روایات نوشته‌های عربی آورده‌اند، می‌بینیم که دوره‌ی سوّم برای «از پیش روندگان» دین راستین نگاهداشته شده است، به‌طوری که زردشت درست در آغاز دوره‌ی آخر آشکار می‌شود و سرآغاز این دوره را نشان می‌دهد. او سی ساله بود که به‌پیامبری گمارده شد و با این رویداد هزاره‌ی دهم آغاز می‌شود. هزاره‌ی یازدهم با هوشیترها آغاز می‌شود، هزاره‌ی دوازدهم با آمدن هوشیترماه آغاز می‌شود و در پایان هزاره‌ی دوازدهم رهانده‌ی راستین سوشیئس (= آستوت ارته)، می‌آید و به‌دوره‌های زمان کمال می‌بخشد. این است وضع زمان‌شناسی در آخرین فصل بندهش. زندگی‌نامه‌ی زردشت در کتاب هفتم دینکرت، که در پایان دارای پیشگویی بزرگی است، در بخش‌های اساسی بر همین پایه استوار است، هر چند در آنجا، چنان‌که پیش ازین (ص ۳۰) گذشت، آن اصل دیگر هم که زردشت را در آغاز دوره‌ی سوّم قرار می‌دهد، دیده می‌شود. پس ویژگی این پیشگویی درباره‌ی پیامبر این است که زردشت با فرزندان افسانه‌یی‌اش که رهاندگان موعود هستند رسته‌ی پیوسته‌یی می‌سازند: ظهور زردشت پیش‌درآمدی است برای رویداد جهان دیگر.

در رابطه با این موضوع ناگهان یک شمار دقیق حساب شده‌یی به‌اندازه‌ی نسبتاً کم، به‌چشم می‌خورد، که در نخستین نگاه بی‌اندازه باورکردنی می‌آید: پیدایی زردشت و گرویدن گشتاسب به‌او ۲۵۸ سال پیش از اسکندر صورت گرفته است. ناگفته نماند که آخرین فصل بندهش این شمار را به‌صراحت نمی‌دهد ولی به‌طور ضمنی در زمان‌شناسی که در آنجا حکمفرما است می‌گنجانند. بیرونی در دنباله‌ی عبارتی که پیش از این (ص ۳۰) نقل شد شماری ۲۵۸ را می‌آورد که نویسندگان اسلامی دیگر هم آن را پذیرفته‌اند و آشکارا برمی‌گردند به‌سنت استوار بومی. این شمار را به‌اندازه‌یی خردناپذیر می‌دانسته‌اند که معتقد بودند باید بر پایه‌ی آگاهی‌های تاریخی واقعی استوار شود. از راه آگاهی‌های بیرونی این نکته تقریباً روشن است که از اصطلاح (پیش از اسکندر) چنین فهمیده می‌شد: «پیش از دوره‌ی سلوکی‌ها» (نک. پس از ص ۳۵). از آنجا که سال آغاز دوره‌ی سلوکی را سال ۳۱۲ پیش از میلاد می‌پندارند، سال ۵۷۰ پیش از میلاد را زمان

ظهور زردشت گرفته‌اند. و در این فرض پاره‌یی از نظر تطبیق و سازگاری با سنت بومی، به‌سال ظهور او و پاره‌یی به‌هنگام زایش او توجه دارند^{۱)}.

آخرین بار ا. هرتسفلد در جشن‌نامه پآوری Pavry (۱۹۳۳)^{۲)} این تاریخ را پیش کشیده است. هرتسفلد این تاریخ را درست می‌داند و مربوط می‌کند به‌زایش زردشت. در دیگر موضوع‌ها به‌نظر او زمان‌شناسی بندهش جنبه‌ی باورداشت و دینی دارد و همه‌ی آنها پس از چیرگی عرب‌ها ساخته شده است. به‌گمان او این رویداد محافل دینی مزدیسنی را برانگیخته است به‌اندیشه‌ی موعود و زیر فشار این اندیشه زردشت را از دوره‌ی سوم بیرون آورده و در دوره‌ی چهارم گنجانده‌اند و در ساختمان رستخیز تاریخی به‌صورت زیر قرار داده‌اند.

هزاره‌ی دهم: با ظهور زردشت آغاز می‌شود و با چیرگی عرب‌ها پایان می‌یابد. هزاره‌ی یازدهم [که در آغاز آن نویسنده‌ی بندهش می‌زیسته است]: هوشیتر رهاننده.

هزاره دوازدهم: با هوشیتر ماه رهاننده آغاز می‌شود و با سوشینس پایان می‌یابد. و هر جا که نویسنده‌ی بندهش برای هزاره‌ی زردشت می‌خواسته است یک زمان‌شناسی ترتیب دهد، خود را در بند شمار ۲۵۸ می‌دیده است و از این رو در تاریخ‌گذاری‌های خود نتوانسته است هیچ‌گونه نظمی به‌دست بیاورد. هرتسفلد بدین‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که پس شمار ۲۵۸ مربوط به‌پیشگویی‌های دینی نیست بلکه از روایت تاریخی گرفته شده است.

بیرونی، همچنان‌که اشاره شد، از این داستان پیغمبری، که زردشت را در آغاز دوره‌ی سوم می‌گذارد و بدین‌گونه از تأثیر و نفوذ چشم‌داشت‌های جهان دیگر تهی است، آگاه است. اکنون از آنجا که وی نیز شمار ۲۵۸ را دارد، باز هم این موضوع خارج از مسایل محاسبات عمر جهان و حساب‌های پایان آن قرار می‌گیرد و استوار است بر سنت تاریخ واقعی.

من هم مانند هرتسفلد به‌این نکته باور دارم که همه‌ی زمان‌شناسی افسانه‌یی، آن‌گونه که ما از آن آگاهی داریم، سخت از محاسبات پایان جهان متأثر است. ولی درست بر خلاف او معتقدم که شمار ۲۵۸ تا اندازه‌ی بسیاری مربوط به‌مسایل پایان جهان است.

نخست این موضوع بی‌اختیار بدگمانی ما را برمی‌انگیزد که زمان «۲۵۸ سال پیش از اسکندر» از تاریخ اسکندر آغاز نمی‌شود، بلکه از آغاز دوره‌ی سلوکی‌ها است. همین نکته این تأثیر را به‌جا می‌گذارد که این شمار ساختگی است. در سنت مزدیسنی همیشه نام اسکندر با حمله‌ی او به ایران و به‌ویژه با ویرانی تخت جمشید همراه است؛ تعیین تاریخی «پیش از اسکندر» در این نوشته‌ها مربوط می‌شده است به زمان پیش از فرمانروایی او، به‌ویژه به زمانی پیش از آنکه او تخت جمشید را به‌آتش بکشد. پس اگر زمان اسکندر را با آغاز سال دوره‌ی سلوکی بیامیزیم به‌هر صورت هیچ‌گونه سنت استوار و تاریخی خوبی، که به آن بتوان استناد کرد، نخواهیم داشت. در بررسی دقیق‌تر در تمام اوضاع و احوالی که با این شمار بستگی پیدا می‌کند، نگرانی‌ها بیشتر می‌شود. چه پذیرفتن این شمار مستلزم وجود دوره‌ی سلوکی است، پس این تاریخ به‌هر صورت نمی‌تواند با شکل فعلی خودش کهنه‌تر از این دوره باشد. اگر این شمار بر پایه‌ی سنت تاریخی واقعی بود، پیدایش آن را به دو گونه می‌شد توجیه کرد: یا آن رویداد تاریخی که این شمار می‌خواهد بگوید، نخست به‌وسیله‌ی یک سال دیگری بیان شده بوده، که به دوره‌ی کهنه‌تری مربوط می‌شده، و سپس به سال سلوکی محاسبه شده، در این صورت پیداست که تا اندازه‌ی بی‌جای تأمل است، که چرا زمان اسکندر را با سال آغاز دوره‌ی سلوکی اشتباه کرده‌اند. ولی ایران هرگز دارای دوره‌ی دقیقی پیش از سلوکی‌ها نبوده است. یا اینکه این تاریخ در اصل در یک دسته روایت‌های ایرانی مرتب شده بوده و بعدها به یاری حساب دوره سلوکی به یک دستگاه زمان‌شناسی برگردانده و تبدیل شده است. ولی ایران هرگز دارای یک زنجیر به هم پیوسته از روایت‌هایی، که گذشته را با روزگاران بعد بتواند پیوند دهد، نبوده است.^{۱)} در زمان ساسانیان به هر حال پیوستگی آنها با تاریخ کهن ایرانی یکسره گسیخته شده بوده است. ایرانیان در آن روزگار به سختی چیزی درباره‌ی هخامنشیان یا اسکندر می‌دانستند. یادداشت‌های اندک و ناچیزی مانند ادبیات پهلوی که درباره‌ی فاصله‌ی زمان میان گشتاسب و اسکندر آگاهی‌هایی می‌دهد، سراسر بدون ارزش تاریخی است و چنان‌که هر تسفلد اعتراف می‌کند، افسانه‌های اسکندر که از دنیای هلنیستی (یونانی) گسترده شده بود، گرفته شده، پاره‌یی هم ناگزیر از تاریخ‌های اِسْتِرِیهودیان است. نام دودمان هخامنشی یکسره فراموش شد، و اگر هم از

فهرست نیاکان این خاندان نام داریوش را یاد می‌کردند، تنها از این رو بود که آخرین پادشاه هخامنشی، که به دست اسکندر کشته شد، داریوش گدمانوس نام داشت. آگاهی آنان از اسکندر را هم نیز چنان که پیدا است روزگار ساسانی تنها از راه نوشته‌های غیرایرانی به دست آورده است. مقدونی پیروز در زبان عمومی نوشته‌های ایرانی «رومی گجسته» (لعتنی) نامیده می‌شود و این نامی است که ظاهراً نمی‌تواند کهنه‌تر از فرمانروایی رومی‌ها در مشرق زمین باشد. «رومی» بعدها یک اصطلاح ثابت و مسلمی شد برای یونانی‌های بیزانسی. این که بگوییم در این کمبود کامل روایت تاریخی بومی کهن، به سال «۲۵۸ پیش از اسکندر» کوچکترین اهمیتی نمی‌داده‌اند غیرممکن است. هیچ‌گونه احتمالی برای این موضوع وجود ندارد که بگوییم سال زایش زردشت پس از نابودی سنت‌های تاریخی بوده است، هر چند که این سال هم تا اندازه‌ای در چهارچوب این سنت تثبیت شود. سال ۲۵۸ را بسیاری از نخستین پژوهندگان در این زمینه رد کرده‌اند، از آن جمله ادوارد مایر و بارثلمه و پژوهندگانی که پیرو آندراس می‌باشند^۱.

اما پژوهش به این مرحله بسنده نمی‌کند، و تا زمانی که یک توضیح پذیرفتنی برای این شمار معمای نیابد، وظیفه‌ی خود را انجام نداده است. این گونه شمارهای غیرتاریخی هرگز از تقریب محض پدید نمی‌آید. این شمارها همیشه در خود گونه‌یی اندیشه نهفته دارند، هر چند که در واقعیت چیز دیگری جز آنچه را که در ظاهر نشان می‌دهند بیان کنند.

از آنجا که این شمار استناد به ظهور زردشت می‌کند پس باید با محاسبات هزاره‌یی که مربوط به پیامبر می‌شود بستگی داشته باشد. این شمار باید بدین گونه پدید آمده باشد که در یک زمان معینی گفته شده بوده که هزاره‌ی زردشت پایان یافته و در انتظار هوشیتر رهاننده هستند، یا اکنون ظهور کرده است. از این تاریخ با محاسبه‌ی عصر سلوکی که در همه جای مشرق زمین معمول است یک هزار سال به عقب برگشته و حساب کرده‌اند، و به این ترتیب شمار '۲۵۸ پیش از اسکندر' را به دست آورده‌اند.

یک اشاره‌ی از بیرونی دانشمند بی‌مانند ما را یاری می‌کند که زمان این محاسبه را به دقت تعیین کنیم: در کتاب آثارالباقیه می‌آید (ص ۲۱۳) که در یکم رمضان سال ۳۱۹ هجری که می‌شود ۱۷ سپتامبر ۹۳۱ میلادی، جوانی پیدا شد که ابن ابی زکریا الثمامی نام

داشت، و خود را خدا خواند و مردم را به پرستیدن آتش فراخواند. او می‌خواست مزدپرستی را بار دیگر برپا کند ولی به‌صورت تازه و اصلاح شده‌ی آن؛ فرمان‌های اخلاقی او که بیرونی چند سطری را به آن اختصاص می‌دهد، در قسمت‌های مهم با باورداشت‌های مزدیسنی یکسره ناسازگار است. به احتمال بسیار وی شخص خود و اَمّت خود را (که به‌زودی منجر به شکست شد) با موضوع قوانین جهانی مزدیسنی مربوط ساخته بود. به هر روی بیرونی رابطه‌یی میان ظهور او و این حقیقت که در سال ۳۱۹ هجری (۹۳۱ میلادی) ۱۵۰۰ سال از ظهور زردشت گذشته است، برقرار می‌کند. بنابراین حساب هزاره‌ی زردشت در سال ۴۳۱ م. پایان یافته و در سال ۵۶۹ پیش از میلاد آغاز شده بوده است. بیرونی زمان ظهور این جوان را نیز به‌حسب عصر سلوکی می‌دهد: بنابراین محاسبه در سال ۱۲۴۲ این جوان پیدا شده است. نظر به اینکه سال ۹۳۱ میلادی = ۱۲۴۲ سلوکی است، چنین نتیجه گرفته می‌شود که بیرونی نخستین سال عصر سلوکی را سال ۳۱۱ ق.م. می‌داند. آغاز هزاره یعنی ۵۶۹ ق.م. ۲۵۸ سال پیش از این تاریخ بوده است. ما از اینجا به‌روشنی می‌بینیم که این ۲۵۸ سال در واقع نه پس از شهرباری اسکندر بلکه پس از سال آغاز دوره‌ی سلوکی حساب شده است.

روشن است محافلی که در سال ۴۳۱ هزاره‌ی زردشت را پایان یافته می‌دانسته‌اند زیر نفوذ پیشگویی‌های دینی قرار گرفته بودند. تا جایی که به نظر می‌رسد که هرتسفلد میل دارد که پیشگویی‌های مزدایی را اساساً در زمان پس از برافتادن حکومت ساسانیان تاریخ‌گذاری کند، ولی من نتوانستم خود را متقاعد کنم که این تاریخ‌گذاری دیر درست باشد. کتابی که درباره‌ی پیشگویی‌های پایان جهان است، یعنی بهمن‌یشت، که گویا به‌صورت کنونی‌اش پس از چیرگی عرب‌ها بازبینی شده است، به گمان من بخش‌های بنیادین آن بر موادّ ساسانی استوار است و در عبارت‌هایش اوضاع و احوال ساسانی بازتابیده می‌شود. همین معنا درست است درباره‌ی باورداشت‌های جهان دیگر که پایان زندگی نامه‌ی زردشت را در کتاب هفتم دینکرت، که بی‌گمان یادگار دوره‌ی ساسانی است، تشکیل می‌دهد. بدیهی است که مسایل مربوط به آخرت مزدایی درست پس از برافتادن شاهنشاهی ساسانی جنبش سوزانی به‌دست آورده بود، ولی نیازی نبود که در آن روزگار از نو ساخته شود، بلکه از همان روزگاران گذشته به‌زندگی خود ادامه می‌داد.

اینهم ناگفته نماند که من این را باورکردنی می‌دانم که این باورداشت آخرتی ساسانی بود که زردشت را از آغاز دوره‌ی سوّم، که پیشگویی‌های کهن زردشت را در این دوره می‌گذارد، به آغاز دوره‌ی چهارم تغییر تاریخ داد و هزاره‌ی او را مستقیماً با رهاننده‌ی آخر زمان پیوند داد. در واقع باید، همان‌گونه که دیدیم، از روی تصوّر‌ها و پنداشت‌های اوستای نوین، تاریخ ظهور زردشت در یک زمان دیرتری از آغاز جهان «آمیخته» گذارده شود، وگرنه جایی برای مبشران و پیشروان زردشتی یافت نمی‌شد. اما برای این پایان به او نیازی نبود که تمام ۳۰۰۰ سال تا آغاز آخرین دوره تغییر داده شود. پس اگر با اینهمه چنین امری اتفاق افتاده است، یک گرایش به مسایل آخرزمانی انگیزه‌ی این کار بوده است. ولی این پیشگویی و داستان پیغمبری یقیناً عنصر ساسانی است.

باری، ما باید یک گام جلوتر برویم و بپرسیم: برای چه سال ۴۳۱ را برگزیده‌اند که با آن پایان هزاره‌ی زردشت را نشان دهند؟ باید این احتمال را داد که شاید پیش آمدی را بتوان یافت که درست در همان روزگار خیال پردازی‌هایی را درباره‌ی مسایل آخرت برپا کرده بوده است.

بدبختانه از اوضاع درونی شاهنشاهی ساسانی آگاهی بس نادقیق داریم و درباره‌ی جریانات حکومت در این تاریخ نمی‌توانیم چیزی بگوییم. اما شاید یک بررسی کلی از وضع سیاست این دوره در نخستین بخش سده‌ی پنجم بتواند به ما یاری کند سر رشته‌یی بیابیم.

در سال ۴۳۱ فرمانروایی ایران را پادشاه نیرومند بهرام گور (۴۳۸-۴۲۰) به عهده داشت. بنا بر سنت موجود^{۱)} وی در میان عرب‌هایی که در مرز غربی کشور بودند بزرگ شد و به زودی نخجیرکاری زبردست شد و در کتاب‌های تاریخ از او به عنوان سرور خوشگذرانی، که نیروی تنش از حد معمول بیشتر است، یاد می‌شود. ظاهراً وی بسیار مردم‌پسند بود. کشور ایران در زمان پادشاهی او از تاخت و تاز عادی تیره‌های ترک شرقی ناآرام شده بود و او با یک پیروزی درخشان موفق به گذاردن خط مرزی شد. غنیمتی که از این پیروزی بهره‌ی او شد تاج زرّین فرمانروایان خاقان ترک بود، که آن را به والاترین پایه‌ی مقدّس مزدایی کشور، نامورترین آتشکده، آتشکده‌ی شیز در آذربایجان، واگذار کرد. ضمناً باید بدانیم که ملّت‌های ترک شرقی، که یک خطر

همیشگی برای ساسانیان بودند، در ادبیات پهلوی از اجزاء پابر جای تیره‌هایی هستند که در روایات آخر زمان یاد می‌شوند.

پیش از بهرام گور یزدگرد یکم پادشاه بود (۴۲۰-۳۹۹). درباره‌ی او به‌روایت‌های گوناگون داوری شده است. در کتاب‌های تاریخ بیزانسی وی با برترین افتخارات نامیده می‌شود؛ پروکپ (de bello pers. 1.2) درباره‌ی او می‌گوید که او در همان آغاز کار به داشتن شخصیتی والا اندیش نامبردار بود (عبارت یونانی: او از جوانی به والا اندیشی خود بسی نامور شده بود). و چنین گزارش می‌دهد که قیصر بیزانس، آرکادیوس Arkadios به‌هنگام مرگ (۴۰۸ م.) او را به‌عنوان سرپرست فرزند کوچکش تئودزیوس Theodosios نامزد کرده بود، و این ماموریت را او به‌نیکوترین صورتی انجام داده بوده است - و این گزارشی است که نویسندگان بعدی در آن تردید کرده‌اند. به‌هر روی یزدگرد در زمان پادشاهیش با همسایه‌ی شرقی خود به‌صلح و آرامش به‌سر می‌برده، و گویا با این کشور همسایه روابط خوب و دوستانه داشته است. به‌عکس در روایت‌های ایرانی (فارسی) یعنی روایت‌هایی که تاریخ‌نویسان عرب آورده‌اند^{۱۱} یزدگرد به‌زشتی یاد می‌شود و به‌نام بَزْگُ کُزْ شناسانده می‌شود. از آنجا که این روایت در قسمت‌های اصلی خود از شاهنامه‌ی رسمی (خَوَتای نامک؛ نک. ص ۱۶) که با رَنگ مزدیسنی سخت بازیابی شده، مایه گرفته است، ناچار این داوری پستی آمیز به‌معنای آن است که وی با موبدان زمان سر مهر نداشته است. ولی او هم خود گویا اخلاقی تند داشته است، از گونه‌ی اخلاق تیبریوس Tiberius، پراز بدگمانی و سختی و خشونت. پیرامونیان خود را به‌سختی زیر فشار می‌گذازد و مردم از او سخت بیزار بودند. چندان دشوار نیست بپنداریم که نغمه‌های آخر زمانی در زمان کشورداری او خوراک به‌دست آورد، و هرگونه محاسبات و خیال‌بافی‌هایی نو در این باره پدید می‌آورد.

ولی من گمان می‌کنم اینجا به‌رویدادی که یکسره از گونه‌ی دیگری است اشاره می‌شود، که می‌توانست خاطره‌ها را بسیار برانگیزاند - در یک زمان و در یک محیطی که مانند همین محیط سرشار از محاسبات ستاره‌شناسی بود.

بنا بر سنت و قاعده‌ی معمول، زردشت هنگام ظهور خود ۳۰ سال داشت. اگر فرض می‌شد که در سال ۴۳۱ یک هزاره از این رویداد گذشته است، ناگزیر باید در سال

۴۰۱ یک هزاره از زایش او گذشته باشد. اکنون دلیل‌های استوار در دست است برای اینکه فرض شود که درست در سر سال ۴۰۰ تلاش‌هایی کرده بودند که زمان را به‌اندازه‌ی بسیار دقیق منظم و درست به‌دست آورند. با توجه به آنچه در دست است معلوم می‌شود که در آن روزگار دستکاری بزرگی در سالنامه‌ها شده بوده است.

سالنامه‌ی مزدیسنی که در سال ۴۸۵ ق.م. درست شده (نک. ص ۷)، استوار است بر یک سال خورشیدی، که با یکسانی روز و شب بهاری آغاز شده بود و ۳۶۵ روز داشت، به ۱۲ ماه سی روزه و یک ۵ روز کیسه در پایان سال تقسیم شده بود^{۱)}.

از آنجا که سال خورشیدی در حقیقت ۳۶۵ روز و ۶ ساعت دارد، پس یک سال که ۳۶۵ روز حساب شود $\frac{1}{4}$ یک شبانه‌روز کم می‌آید. در ۱۲۰ سال این $\frac{1}{4}$ شبانه‌روزها می‌شوند یک ماه تمام. پس باید مرتب یک نوع تغییراتی صورت بگیرد: زیرا هر ۱۲۰ سال روز آغاز سال نو، به نسبت نقطه‌ی آغاز، یک سال به عقب برمی‌گردد. نظر به اینکه در سالنامه پنج جشن بزرگ دینی گنجانده شده بود، که به پایان فصل‌های سال می‌پیوست، که به پهلوی آن را گاهانبار می‌نامیدند و آخرین جشن، جشن هَمَسَپَسْمَتَدَهَ Hamaspaθmaēdaya بود که با روزهای کیسه‌ی پایان سال روی هم می‌افتاد، از این رو به آسانی می‌توان دریافت که چه تأثیری در سالنامه‌های ثابت از پس و پیش بردن و تغییر روز آغاز سال نو پدید خواهد آمد. بیرونی گزارش می‌دهد^{۲)} که مزدیسنان تا پایان زمان ساسانیان با گونه‌ی کیسه آشنایی داشتند و آن را به کار می‌بردند، چنان که این اوضاع نابسامان را چاره می‌کرده است. به گفته‌ی او بنیاد کار موبدان این بود که هر یک از روزها را در سالنامه‌ی آن سال کیسه نمی‌کردند درنگ می‌کردند تا این ساعت‌ها به یک ماه تمام می‌رسید. چنان که از این سخنان برمی‌آید، ۱۲۰ سال برای این کار لازم بود. از این رو هر ۱۲۰ سال یک ماه تمام به حساب می‌آمد تا سال را با فصل‌های سال هم آهنگ سازند.

اما این حساب سال‌های کیسه از نظر تاریخ مسایل پیچیده‌ی به بار می‌آورد. از آنچه در نوشته‌های تاریخی آمده نخست روشن می‌شود که این حساب کیسه‌ها در آیین‌های دینی و مقدس به کار می‌رفته و در زندگانی عادی توجهی به این نکته نمی‌شده است. سال رسمی یک روز آغاز سال نو «گردان»ی داشت و این روز آغاز سال نو هر چهار سال یک روز به عقب کشیده می‌شد. این سال «گردان» در سال ۶۳۲ به وسیله آخرین پادشاه

ساسانی یعنی یزدگرد سوم یک سال «پایدار» شد. آغاز سال نو در این زمان به ۱۶ ژوئن افتاده بود. ما تاریخ این آغاز سال را در تمام روزگار ساسانیان تقریباً می‌توانیم بازرسی کنیم، آن وقت می‌بینیم که روز آغاز سال، اگر از آغاز این دوره حساب کنیم و از نظر زمانی پیش برویم، به‌طور منظم هر چهار سال یک بار به عقب برمی‌گشته. در سال ۳۰۰ باید روز آغاز سال به ۷ سپتامبر، و در سال ۴۰۰ به ۱۲ اوت، و در سال ۵۰۰ به ۱۹ ژوئیه، در سال ۶۰۰ به ۲۴ ژوئن افتاده باشد^(۱). از آنجا که این سالنامه بر پایه‌ی آغاز سال اعتدال بهاری نهاده شده است، یعنی چون روز آغاز سال هنگام جدول‌بندی سالنامه در سال ۴۸۵ ق.م. باید به ۲۲ مارس افتاده باشد، به‌آسانی دیده می‌شود که اوضاع روزگار ساسانی مستلزم یک گردش روز سال نو از این زمان تا سال ۶۳۲ م. بوده است. پس محاسبه‌ی سال معمولی هیچ‌گونه کیسه‌یی نمی‌شناخته. از سوی دیگر چون کیسه صورت گرفته است، پس ظاهراً ما با دو سال موازی سروکار داریم: یکی سال رسمی بدون کیسه و دیگری سال دینی با کیسه. اکنون اگر در این محاسبه‌ی دوگانه قرار باشد هیچ‌گونه آشفتگی پدید نیاید، باید به این نکته توجه می‌شده که ماه‌ها در هر دو سالنامه در یک روز مساوی آغاز شوند. رسیدن به این مقصود هنگامی میسر بود که آن پنج روز ثابت جشن دینی را در پایان سال می‌ماندند. این موضوع با یک مثال بهتر روشن می‌شود. پس از نخستین کیسه باید هر دو سالنامه چنین به نظر بیاید.

سال رسمی

سال دینی

پایان سال: پنج روز کیسه

سال نو: ۱- فرَوَرْتین

۲- اوت و هایش

۳- هَوَرْدَت

۴- تیر

۵- آمورْدَت

۶- شَهْرِیَور

۷- مهر

۸- آبان

۱- فرَوَرْتین

۲- ماه کیسه

۳- اورت و هیش

۴- هَوَرْدَت

۵- تیر

۶- آمورْدَت

۷- شَهْرِیَور

۸- مهر

۹- آپان	۹- آتور
۱۰- آتور	۱۰- دَذُو
۱۱- دَذُو	۱۱- وَهُومَن
۱۲- وَهُومَن	۱۲- شَپَنْدَرَمَت
۱۳- شَپَنْدَرَمَت	۱۳- فرَوَرَتین

روزهای کیسه

پس از کیسه‌ی دَوم ناگزیر بودند روز کیسه را پشت سر ماه دَوم، یعنی اورت و هشت به جلو بیاورند، پس از کیسه سَوم روز کیسه را پشت سر ماه سَوم که هورذت است و همچنین تا پایان. کاملاً درست این روزهای کیسه، هنگامی که یزدگرد در سال ۶۳۲، سال را پایدار کرده بود، پشت سر ماه هشتم (آپان، فن. آپان) قرار داشتند. هرگاه نقطه‌ی آغاز را در سال ۴۸۵ ق.م. بگذاریم، در آن صورت سالنامه در سال ۶۳۲ م. به مدّت ۱۱۱۷ سال برقرار بوده است. و اگر نخستین دوره از ۱۲۰ سال کم شود، ۹۹۷ سال باقی می‌ماند. برای آنکه روزهای کیسه در پایان ماه هشتم برگردد، هشت زمان کیسه لازم است، و این می‌شود $8 \times 120 = 960$ سال که شماری است چنان‌که می‌بینیم در چهارچوب ۹۹۷ سال جا می‌گیرد. بدین‌گونه در نگاه نخست به نظر می‌رسد که دستگاه کیسه در همه‌ی زمان‌ها بی‌کم و کاست در کار بوده است.

با اینهمه یک واشکافی دقیق از موادّ این اسناد نشان می‌دهد که کیسه یک دستگاه شایان توجه از روزهای نخست سالنامه نبوده است بلکه یک خاستگاه تقریباً تازه‌یی داشته و باید بر یک ساختمان بعدی استوار باشد. بیرونی می‌نویسد این کیسه‌ها بسیار نامنظم رعایت می‌شد: گاهی آن را یکسره رد می‌کردند، گاهی دو ماه را یک جا حساب می‌کردند، که کار را برای زمان درازی انجام داده باشند (آثارالباقیه ص. ۴۵-۱۸-۱۵) سنتی که بیرونی آن را اینجا بازگویی می‌کند و می‌گوید که کیسه کاری بس کهن است، چنین اثری به جا می‌گذارد که گویی یک ساخت تاریخی الحاقی است، آنهم بسیار سطحی و ناشیانه؛ چه سنت می‌گوید که در این‌گونه موارد هنگامی دو کیسه می‌گرفتند که برای زمان کیسه‌ی بعدی - یعنی ۱۲۰ سال بعد - انتظار آشفته‌گی‌های برونی یا درونی در اوضاع حکومتی داشتند. این برداشت هنگام نگرش در آخرین کیسه‌یی که اصولاً انجام

گرفت فزونی می‌یابد و بیرونی جزئیات آن کیسه را به اندازه‌یی که بتوان درباره‌ی آن داوری کرد گزارش داده است.

این کیسه توسط یزدگرد یکم به هنگام پادشاهی او، که از ۳۹۹ تا ۴۲۰ م. بوده، در زمانی که نمی‌دانیم کی بوده، انجام گرفته و دستور^{۱)}ی که نامش یزدگرد الهزاری بوده آن را اجرا کرده است. بیرونی به همین مناسبت توصیفی از کیسه به طور کلی می‌کند. رسمی که او نقل می‌کند چنان است که عموماً درباره‌ی همه‌ی کیسه‌ها درست درمی‌آید، ولی هیچ‌گونه تردیدی نباید به خود راه دهیم که آنچه آنجا داده شده است به راستی بستگی به کیسه‌یی دارد که در زمان یزدگرد یکم انجام شده است.

این کیسه‌ها، چنان که بیرونی می‌نویسد، با جشن‌ها و آیین‌های ویژه‌یی همراه بود. برگزاری این کیسه‌ها از جمله کارهای پادشاه بود؛ پادشاه باید باشد تا این کیسه را برگزار کند، و از این رو همین که پادشاهی ساسانیان برافتاد، این کیسه‌ها متوقف ماند. «کیسه^{۲)} در حضور استاد شمارگر (ناگزیر باید مقصود ستاره‌شناس دربار باشد)، نویسندگان، تاریخ‌دانان و آیین‌شناسان و همچنین همگی هیربدان (گروهی از پیشوایان دینی) و داوران انجام می‌گرفت، و هر گاه همه‌ی اینان درباره‌ی درستی حساب همدستان بودند، آنگاه آن کیسه گرفته می‌شد، و نامبردگان بالا از همه سوی‌های جغرافیایی خوانده می‌شدند، و در آنجا با یکدیگر به رایزنی می‌نشستند تا همدستان شوند. برای این منظور هزینه‌های سنگینی پرداخته می‌شد، کمترین برآورد این هزینه این است که نوشته‌اند یک میلیون دینار پرداخته می‌شد. در این روز مهم‌ترین، باشکوه‌ترین و برترین جشن‌ها را برپا می‌کردند. نام این جشن «جشن کیسه» بود و پادشاه مالیات زمین را به رعیت‌های خود می‌بخشید.»

از این سخن این موضوع دستگیر نمی‌شود که این دستگاه دستگاه بس کهنی بوده است، بلکه بیشتر یک گردهم‌آبی است که در آن اصلاح مهمی انجام می‌گیرد. به راستی باید کیسه‌ی زمان یزدگرد یکم در نوع خود به گونه‌ی کاملاً ویژه‌یی بوده باشد. هر گاه دوره‌های کیسه‌یی مرتباً از سالنامه گرفته شود، یک کیسه در سال ۳۵۵ و دیگری در سال ۳۷۵ روی داده بوده. ولی اگر ما به جای آن در میان سال‌ها کیسه‌یی استوار کنیم، آنوقت دیگر با دستگاهی که با دقت کامل و از صدها سال پیش معمول شده سروکار

نداریم. بر این افزوده می‌شود این نکته که کیبسه‌ی یزدگرد بنا بر نوشته‌ی بیرونی از آن جمله کیبسه‌هایی بوده است که در آنها دو ماه پشت سر هم کیبسه گرفته می‌شده است. اما از آنجا که به‌دشواری می‌توان پذیرفت که این کار به‌علت یک پیش‌بینی، که به ۱۲۰ سال پیش مربوط می‌شده، روی داده است، هر قدر هم حسن نیت داشته باشیم از پذیرفتن این حقیقت‌گزیری نداریم که این دستگاه از سامان افتاده بود، و اکنون با دستکاری ویژه‌ی دوباره آن را به‌گونه‌ی درست خود بازگردانده‌اند. ولی وقتی ما در یک متن پهلوی چنین دستوری می‌بینیم که در یک سال نباید بیش از پنج ماه گنجاند، نگرانی ما از اینکه در اینجا همه چیز با هم ناسازگار است، نسبتاً بیشتر می‌شود^(۱)؛ پس معلوم می‌شود که چنین موردی پیش آمده بوده که پنج ماه پشت سر هم را داخل در یک سال کرده بوده‌اند. نظر به اینکه کیبسه‌ی زمان یزدگرد یکم گویا تنها کیبسه‌ی است که در روزگار بعد به‌راستی از آن آگاهی داشته‌اند، به‌دشواری می‌توان آن گنجاندن بزرگ را به‌همین پیش آمد وابسته دانست. هرگاه این قراین را با هم جمع کنیم خودبه‌خود به‌سوی این فرضیه کشیده می‌شویم که یزدگرد یکم کیبسه‌ی فوق‌العاده‌ی ترتیب داده بوده و کوشش بسیار در آن به‌کار برده که در سالنامه‌ی دینی دوباره سامانی پدید آورد. ولی این به‌این معنا است که فکر کیبسه خود نخست در این هنگام پدید آمد، و کیبسه هیچ‌گونه سنتی نمی‌تواند داشته باشد. فریبنده می‌بود اگر کیبسه‌ی یزدگرد یکم را اصولاً به‌عنوان نخستین کیبسه در نوع خود می‌دانستیم. ولی من پروا نمی‌کنم در این نظر بیش از این اندازه پیش بروم. از آنجا که روزهای کیبسه به‌وسیله‌ی کیبسه‌ی یزدگرد، که در نوع خود آخرین کیبسه است، پشت سر ماه هشتم سال رسمی گذاشته شده بود، و اینها در سال ۶۳۲ میلادی بوده، پس ناگزیر بودند هشت ماه تمام کیبسه‌ها را یک جا پشت سر هم در سالنامه بگنجانند تا به‌این نتیجه برسند. ولی ما دیدیم که بیشینه مدت مجاز فقط پنج ماه بود. از این رو من گمان می‌کنم که اندیشه‌ی کیبسه کهنه‌تر از یزدگرد یکم است و پیش از او به‌کار گرفته می‌شده است. ولی شاید کهنه‌تر از زمان ساسانیان نباشد. به هر صورت دستکاری یزدگرد یکم در سالنامه باید بزرگترین و دانسته‌ترین دستکاری‌هایی باشد که در آن روزگار انجام گرفته است.

جشن کیبسه‌ی یزدگرد نباید در پایان پادشاهی او یعنی روزگاری که وی از هر سو

گرفتار نفرت شده و به‌همه‌ی جهان بدبین شده بود، برپا شده باشد. آن روز مطمئناً هیچ رغبتی نداشت که در کاخ خود انبوهی از مردم را گرد هم آورد، مردمی که به آسانی می‌توانستند برای کشتن او از فرصت استفاده کنند. به‌عکس می‌توان چنین پنداشت که وی در آغاز پادشاهی خود به‌این کار بزرگ دست زد. این فکر چندان هم با «والا اندیشی» *μεγαλοφροσύνη* که پروکپ در سال‌های جوانی به‌او نسبت می‌دهد ناسازگار نیست. سال ۴۰۱ به‌ویژه برای این کار سازگار است.

تقریباً بدیهی است که یک چنین تغییر قاطع در تاریخ باید که با حساب‌هایی که برای عمر گیتی می‌شده است در رابطه باشد. بیرونی به‌ما آگاهی می‌دهد (آثارالباقیه ص. ۴۵ سطر ۱۲-۱۱) که به‌گمان ایرانیان کیسه‌ی زردشت، هنگام ظهور او برگزار شده بوده، و آن به‌این مقصود بوده است که نظم زمان را به‌همان‌گونه‌یی بازگرداند که در اصل آفرینش بود. کار بزرگ کیسه‌ی یزدگرد نیز به‌همین منظور بود. جای شگفتی نیست، وقتی درباره‌ی این پیش‌آمد می‌گفتند: زمان زردشت بازگشت، هزاره‌ی او به‌پایان رسید و هزاره‌ی هوشیتَر رهاننده فرا رسید، به‌پادشاه جوان به‌عنوان نماینده‌ی حاضر و پیدای زمان هوشیتَر خوش‌آمد می‌گفتند و بدین‌گونه به‌یاری دوره‌ی سلوکی ۱۰۰۰ سال به‌عقب را حساب می‌کردند و به‌سال ۲۸۸ (پیش از اسکندر) به‌عنوان آغاز هزاره‌ی زردشت رسیدند.

ولی پادشاه جوان در زمان بعد چهره‌ی هوشیتَر نیافت. آغازگرِ زمان نیکبختی پیش‌بینی شده نشد، بلکه یک بَرک‌کَر، یک گناهکار، از گونه‌یی شد که طبق معمول، پایان هر دوره را با آن اعلام می‌کنند. بهرام‌گور، که بر ترکان پیروزی یافته بود، چهره‌ی نمادین بهتری برای هزاره‌ی تازه بود. از این رو موضوع از دید دیگری بررسی شد. جشن بزرگ کیسه‌ی سال ۴۰۱ را نمی‌شد انجام نشده پنداشت، ولی آن را بستگی دادند به‌بازگشت هزار ساله‌ی زمینی زردشت. با اندکی خیال‌پردازی می‌توان انگاشت که یزدگرد یکم اکنون نشان‌دهنده‌ی نیروهای پلیدی بود که قصد جان پیامبر جوان را داشتند. از آنجا که ظهور زردشت هنگامی روی داد که وی در ۳۰ سالگی به‌رسالت برانگیخته شد، بهتر چنین دیدند که آغاز هزاره‌ی او را ۳۰ سال پس‌تر به‌جای پیش‌تر قرار دهند، یعنی سال ۲۵۸ «پیش از اسکندر». بدین‌گونه هزاره‌ی او به‌سال ۴۳۱ پایان پذیرفته و بهرام‌گور

توانسته است به عنوان چهره‌ی نیکبختی زمان هوشیتر مورد شادباش قرار گیرد. با احتیاط هر چه بیشتر درباره‌ی جزئیات فکر می‌کنم بتوان شمار ۲۵۸ را به عنوان بخش بنیادین و دربرگیرنده‌ی مسئله بازگشت زردشت تعبیر کرد که در رابطه با کیسه‌ی بزرگ یزدگرد پدید آمده است و زیر تأثیر پادشاهی وی و جانشینش پرداخته شده است. این شمار برای تاریخ یزدان‌شناسی ساسانی اهمیت ویژه دارد؛ با زردشت تاریخی هیچ ارتباطی ندارد.

اما با این ترتیب ما هر گونه نقطه‌ی آغازی را برای تعیین زمانی که زردشت ظهور کرده و در کار بوده است از دست می‌دهیم. هر گونه کوششی که تاکنون از راه پیوند دادن و ترکیب واقعیتهای خاص و بهره‌گیری از نشانه‌هایی برای به دست آوردن نقطه‌ی اتکا انجام شده است بی نتیجه مانده است. مواد موجود برای استدلال تاریخی بسنده نیست. ادوارد مایر^{۱)} فرض کرده بود که اهوره مزدا نام خدایی است که زردشت آن را ساخته است، و از این رو اهمیت بسیار به این نکته می‌داد که در متن‌هایی که از زمان آسوریانیال به خط میخی نوشته شده، نام خدایی به صورت آسَر مزش به چشم می‌خورد، که مرحله‌ی پیشینی تواند بود برای آهور مزدا و نام مزدکو از زمان سارگن اشتقاقی است از جزء دوم نام خدا. نک. واژه‌ی پهلوی مزدک. وی نتیجه گرفته است که آیین زردشتی در غرب ایران در همان سده‌ی هشتم پیش از میلاد گسترده شده بوده است، ولی دیرترین زمان ظهور زردشت پیرامون ۱۰۰۰ ق.م. بوده است. ر. پتازونی R. Pettazzoni^{۲)} پس از او این فرضیه را بیان کرد که یکتاپرستی زردشت بیشتر از دین اسرائیلی متأثر شده بوده و خود که یک مغ بوده، با اصلاحی که رنگ یکتاپرستی دارد در میان مغان شمال غرب ایران در سده‌ی هفتم ق.م. ظاهر شده است. این دیدها و بینش‌ها پایه‌ی ندارند. نام مزدکو به گمان من فارسی نیست بلکه سوباره‌ی است و باید مَشْتَك (۳) و خوانده شود^{۳)}. اگر هم آسَر مزش همان آهور مزدا^{۴)} باشد چیزی را درباره‌ی زردشت ثابت نمی‌کند، زیرا دین مزدایی درآورده و پدید آورده‌ی او نیست. این فرضیه که زردشت در ایران غربی اثر گذاشته، می‌تواند تنها بر پایه‌ی زندگینامه‌ی زردشت، که از نظر تاریخی دارای هیچ گونه ارزشی نیست، باشد؛ مانند آنچه که در ادبیات پهلوی و نوشته‌هایی که از این سرچشمه مایه گرفته به جای مانده است. هر تل و هر تسفلد به این گمان باری سخت پای بند بودند که

زردشت در ایران شرقی فعالیت می‌کرده است ولی آن ویشتاسپ را که پشتیبان او بوده است با ویشتاسپه، پدر داریوش یکم، که در نوشته‌های یونانی هیستاسپس Hystaspes می‌آید، یکی می‌دانند، و از این رو چنین اظهار نظر می‌کنند که پیامبر چندی پیش از ۵۲۰ ق.م. در گذشته است.^(۱) ولی این فرضیه از اینجا مردود شناخته می‌شود که این یکسان دانستن هر دو ویشتاسپه غیرقابل تصوّر است؛ به این سخن، من در بخش ۷ باز خواهم گشت. تعیین زمان‌های دیگر (بارتلمه^(۲): پیرامون ۹۰۰ ق.م.) احتمال و حدس محض هستند و بیشتر بر بنیاد پنداشت نادرستی از مراحل گسترش آیین زردشتی استوارند. تنها تاریخ قابل اطمینان که از تاریخ باستانی آیین زردشتی باقی می‌ماند سال ۴۸۵ است؛ در آن زمان سالنامه‌ی مزدیسنی را بر پایه‌ی همکردی طرح کرده بودند. بخش بنیادین این همکردی را دین زردشت می‌ساخت. زردشت پیش از سال ۴۸۵ ق.م. می‌زیسته است - این تمام آن چیزی است که از نظر تاریخی می‌توان گفت.

این تنها از گونه‌ی دسترسی نداشتن روایه به‌انگور نیست که اکنون ناچار می‌شوم بگویم تمام مسئله‌ی زمان زردشت، پس از آنکه زمان پیش از آن را یافتیم، اصولاً دارای اهمیت نیست. زیرا زردشت بی‌گمان یک شخصیت تاریخی است، بر این سخن سرودهای گاهان گواهی روشن است؛ در این سرودها زردشت خود در برابر ما ایستاده است. در اینجا تقریباً فرقی نمی‌کند که زردشت خود همه سرودهای گاهان را سروده است یا گویندگان دیگری برای آن پنداشته شود؛ به هر حال این سرودها از پیرامون او برخاسته‌اند، و استاد و پیرامونش را به‌ندرت می‌توان در مشرق زمین از هم جدا کرد. ولی این شخصیت تاریخی در میان محیط و ملّتی فعالیت می‌کند که در آن تاریخ وجود ندارد و از این نظر پیش از تاریخ است، چنان‌که او خود دارای درکی از تحوّل تاریخ خود در درازای زمان نبود، و ملّت‌های دیگر هم که دارای درک تاریخ بوده‌اند به آن توجّه نکرده‌اند. طرح مسئله از نظر زمان‌شناسی در اینجا اهمیت خود را از دست می‌دهد.

زندگی‌نامه‌ی زردشت که از زمان ساسانیان در کتاب هفتم دینکرت آمده، و چندین بار من از آن یاد کردم، و برمی‌گردد به متن‌های گم شده‌ی اوستایی، دارای هیچ‌گونه معنایی به‌عنوان یک سرچشمه‌ی تاریخی برای آگاهی ما از زندگانی زردشت نیست. این زندگی‌نامه سر تا پا افسانه و داستان است. بخشی از موادّ داستانی آن بی‌گمان از

سرودهای گاهان گرفته شده و بر بنیاد گزارش‌های دینی این سرودها است. بدبختانه این مجموعه‌ی داستانی دینی رنگین تاکنون هنوز موضوع گونه‌ی بررسی مرتب که بی‌گمان شایسته آنست^(۱)، قرار نگرفته است. نام‌ها برای پژوهش تاریخی از اهمیت ویژه‌ی برخوردارند. در درجه‌ی نخست این نام‌ها از اوستا گرفته شده است ولی نام‌های دیگر هم یاد می‌شوند که یک تأثیر باستانی و تا اندازه‌ی اصلی به‌جای می‌گذارند. در میان نام‌های جغرافیایی گاهی نام‌هایی دیده می‌شود، که شاید بتوان به‌عنوان بازتاب ضعیفی از رسم محلی زردشتی ترسیم کرد. ولی از اینها که بگذریم باید از نتیجه‌گیری‌های بسیار گسترده از این مواد پرهیز کرد. بنا بر سنت ساسانی ما در زردشت دوغذوا از ری برخاسته بود؛ پدرش پُئوروشسپه از آذربایجان بود^(۲). یک گزارش ساسانی ری را زادگاه زردشت یاد می‌کند. از آنجا که همراه این گزارش یک روایت یونانی-رمی، می‌گوید که زردشت در بلخ به‌کار رسالت خود پرداخته، پاره‌ی از پژوهندگان به‌این گمراهه کشانده شدند که پندارند زردشت در ایران غربی به‌دنیا آمد، ولی از آنجا رانده و به‌سوی شرق یعنی بلخ روانه شده است، و اینجا ویشتاسپ شاه او را پذیرا شده به‌او پروانه‌ی تبلیغ آن دین را داده است^(۳). ولی همه‌ی اینها هنگامی با هم سازگار خواهند شد که همراه آنها این را نیز بشنویم که زردشت در آذربایجان یا دقیق‌تر در شهر شیزکنار دریاچه‌ی ارومیه^(۴) زاده شد، و میهن اوستایی او آئیرینم وئِیجَه، قم، ایران ویج، در این مرز و بوم تعیین می‌شود، هر چند بنا بر اوستا این نقطه باید در بخش شمالی سرزمین‌های سُگدیانه و مرگیانه قرار گرفته باشد^(۵). آنچه از این یادداشت‌ها می‌آموزیم، تقریباً آشکار است: ما در اینجا قطعه‌ی از تاریخ آیین و گسترش دین زردشتی را به‌دست آورده‌ایم. پس از این بر سر این سخن باز خواهیم گشت. این جایگاه‌ها مقدّس نشدند که شخصیت‌های تاریخ مقدّس به‌راستی گونه‌ی وابستگی با آنها داشتند، بلکه از این رو با این نقاط پیوستگی یافته‌اند که این نقاط مراکز آیین و تبلیغ بود و نیازمند پرتو تاریخ مقدّس برگرداگرد خود. این برداشت اساطیری زردشت را از پرتو وجود ایدُکسوس کیندوسی می‌توانیم تا میانه‌ی سده‌ی ۴ ق.م. به‌بعد بررسی کنیم. همه‌ی نوشته‌های ما برای این برداشت افسانه‌ی از ایران غربی سرچشمه گرفته‌اند. چنان‌که پیداست داستان زردشت در اینجا یعنی در غرب ایران هیچ‌گونه پیوندی با روایت محلی نداشته است. اگر چنین بستگی و

پیوند وجود داشت چهره‌ی زردشت بی‌گمان از نشان‌های تاریخی و واقعی برهنه نبود، چنان‌که اکنون در داستان‌های عادی چنین می‌باشد. به یاد آوریم که رسم محلی فلسطینی چه اندازه برای دین یهود و مسیحیت دارای ارزش و معنا است. جا یا جاهایی که داستان‌های زردشت پرداخته شده، باید از خاستگاه زردشت فاصله‌ی بسیار داشته باشد. آفرینندگان داستان زردشت هیچ‌گونه پیوندی با جولانگاه هستی زمینی پیغمبر نداشتند و چیزی درباره‌ی آن نمی‌دانستند.



پس از اینکه ما از کار گمراهه‌های افسانه‌ی زردشت پرداختیم، سرانجام در کمال واقع‌بینی در برابر زردشت تاریخی قرار می‌گیریم. آیا می‌توانیم به‌سیمای او دسترسی یابیم و گونه‌ی روشنائی درباره‌ی جهانی، که در آنجا در کار بوده به‌دست آوریم؟ یگانه سرچشمه‌ی که برای شناخت زردشت تاریخی می‌توانیم بررسی کنیم سرودهای گاهان است. ولی این سرودها عموماً بسیار تاریک و به‌سختی تعبیر پذیرند، این سرودها پیرامون زمینه‌های دینی می‌گردند و ما را بدون هیچ‌گونه روشنگری در میان اوضاع واقعی و پیش‌آمدهایی قرار می‌دهند که شنوندگان آن سرودها در آن روزگار به‌هیچ‌گونه آگاهی درباره‌ی آن نیاز نداشتند. ولی ما تنها با حدس و تقریب می‌توانیم آنها را بازسازی کنیم. همان اشاراتی را هم که هنگام مرور سطحی گمان می‌کنیم که دریافته‌ایم دشوار است، و در پاره‌ی جاهای مهم غیرممکن است که رشته‌های پراکنده را به‌صورت یک تصویر روشن گرد آوریم. با اینهمه می‌توانیم چیزهایی در این باره بگوییم.

زردشت [زَرَثُوشْتَرَ *Zarathuštra*] از خانواده‌ی شَپِیْتَمَه است، یعنی نیای بزرگ اوشَپِیْتَمَه بود؛ نام پیامبر همراه با نام این نیای بزرگ در یسن ۲۹۸ و ۴۶۱۳ و ۵۱۱۱، ۵۳۱ یاد می‌شود. در میان بستگان خانواده‌ی شَپِیْتَمَه همچنین مَیْدِیَوِی ماه [Maidyōi.mānha] ۵۱۱۹ می‌آید، و در یسن ۵۳۳ «پُئوروچیستا از خانواده شَپِیْتَمَه، کوچکترین دختر زردشت» دیده می‌شود. همین بند که گذشت می‌گوید که او از هَپِچَت اَسپانا است، یعنی او از هَپِچَت اَسپَه پدید آمده است، و در یسن ۴۶۱۵ پیامبر دودمان خود

را مخاطب قرار می‌دهد «شما فرزندانِ هِیچَتِ اَسپَه و سپیتمَه». پس هِیچَتِ اَسپَه نام یکی از نیاکان است و در واقع نام پدر همان شاخه از خانواده‌ی سپیتمَه است که زردشت هم از آن خانواده است. نوشته‌های بعدی نسب‌نامه‌ی بلند بالایی از دودمان سپیتمَه می‌دهند که نسب زردشت را تا به پادشاه افسانه‌یی، متوشچهر، می‌رساند؛ من این نسب‌نامه را کنار می‌گذارم، زیرا از ساخته‌های بعدی است. از پدر و مادر زردشت در گاهان نامی برده نمی‌شود. ولی در اوستای نوین یاد می‌شوند؛ پدرش پُئوروشسپَه نام دارد مادرش دوغْدُوا^{۱)} و این نام‌ها به خوبی می‌توانند وجود خارجی داشته باشند. نام زردشت^{۲)} به نظر می‌آید که نام کاملاً عادی آن روزگار باشد و از افسانه چیزی نداشته باشد؛ معنای آن «آن که شترانش زَرْت هستند» می‌باشد و واژه‌ی زَرْت - بیشتر به معنای صفت خوبی برای شتر می‌تواند باشد تا معنای «پیر» که از نظر ریشه به این واژه داده‌اند. وی پیشوای دینی (زَرْتُوَر = هندی: hotar) تیره‌ی خویش است، یسن ۳۳۶؛ بنا بر یسن ۴۶۱۵، همگی این دودمان پیشه‌ی پیشوایی دینی داشتند، یا کارهای مقدّس را به عهده داشتند.

زردشت از تیره‌ی از پرورش‌دهندگان چارپا پدید می‌آید که گرانمایه‌ترین چارپای آنها گاو است، و جز این شتر و اسب هم دارند. این تیره ظاهراً باشندده است و دارای سازمان اجتماعی استواری است؛ اما در گاهان اشاره‌یی به این نیست که این تیره دارای کشاورزی به معنای امروزی خود بوده است - و این به این معنا نیست که به چراگاه‌ها درست رسیدگی نمی‌کردند؛ اشاره‌یی به این موضوع به نظر من در آخر بند یسن ۴۴۲۰ موجود است: «نه، اینان پیشاب به چراگاه آنچنان نمی‌ریزند که او را (یعنی گاو را) به وسیله‌ی آشه یاری کنند». فرهنگ شهری در هیچ جا قابل اثبات نیست، اوضاع سیاسی به کلی ابتدایی است. گاهان دارای کوچکترین اشاره‌یی به یک سازمان کشوری، که این تیره همچون عضوی در آن گنجانده شده باشد، نیست. تنها چیزی که ما از این متن‌ها می‌توانیم به دست بیاوریم، ذکر پادشاهان تیره یا سالار تیره است که عنوان کوی دارند، و این تنها عنوان رهبری است که در اوستای نوین به طور همگانی به کار می‌رود^{۳)}. اینان بیشتر به صورت جمع نامیده می‌شوند و به عنوان دشمن سرسخت زردشت آشکار می‌شوند. همچنین کَرِپَن‌ها که با اینانند (۳۲۱۵، ۴۶۱۱؛ هر دو با هم ۳۲۱۲، ۵۱۱۴) و اوسِیج‌ها (۴۴۲۰). مقصود از این هر دو گونه گروه که یاد شدند بی‌گمان دو گروه از

پیشوایان دینی مختلف یا به احتمال بیشتر دو خانواده‌ی روحانی^{۱)} هستند و مقصود از کوی‌ها هم ناچار همان شهریاران این پیشوایان دینی یا سران تیره با وظایف دینی خاص است. در هند کوی به معنای «پیشگو، شاعر» است و یک چنین کسی نزد آریاییان باستان همواره با اجرای مراسم دینی در پیوند بود. تنها یک کوی است که به نام خوانده می‌شود، که او طرفدار و پشتیبان زردشت شد، یعنی کوی ویشتاسپه (۲۸۷، ۴۶۱۴، ۵۱۱۶، ۵۳۲).

طبیعی است که ما پروا نداریم ادعا کنیم نوع اجتماعی که نماینده‌ی تیره‌ی زردشت است برای ایران غربی بیگانه بود، ولی شرایط دیگر موضوع را از پیش بسیار غیرمحتمل می‌کند تا ما بتوانیم آن را از آنجا بپنداریم. ایران غربی همیشه در کانون یا نزدیک کانون سیاست بزرگ آسیای پیشین قرار داشت، آسوریان و بابلیان بسیار زود به ایران دلبستگی ژرف پیدا کرده بودند، و در جنوب غربی سازمان سیاسی کشور نیرومند ایلام قرار داشت. در دوره‌ی آسوری پسین و در دوره‌ی بابلی نوین، در این بخش فرمانروایان مهم ماد می‌نشستند. یک ردّ پا هم از همه‌ی اینها در گاهان نیست، همچنین از نیروی هخامنشی نیز اثری نیست و با اینهمه به دشواری می‌توان پنداشت که این نیروهای سیاسی برای تیره‌های شبانی ایرانی ناشناخته مانده باشد، هر چند که این تیره‌ها هنوز هم برای انجام کارها و آیین‌های دینی خود وقت بسیار صرف می‌کردند. دست کم در همه وقت باجگیران نیروهای بزرگ وجود داشتند که به این شبانان درس سیاسی بدهند. از این گذشته فرمانروا در غرب ایران خُشایثیه است، که در فارسی نو به صورت شاه در آمده، و این واژه‌ی است که در اوستا چنان بیگانه است که کوی در ایران غربی باستان. هرگاه بر اینها این نکته نیز افزوده شود که یک روایت محلی اصلی از زردشت در غرب ایران وجود ندارد - جاهایی که در افسانه‌های غربی تعیین شده از رویدادهای زندگی او به دلیل نامعین بودن و پراکندگی آنها میان نقاط بسیار دور از هم، نشان می‌دهد که اینها ساختگی هستند -، آنوقت باید اصولاً انجمن دینی گاهانی و خاستگاه زردشت را در شرق جستجو کرد^{۲)}.

اما چون گاهان هیچ گونه آگاهی به دست نمی‌دهند، باید به این مشکل از بی‌راهه و غیر مستقیم نزدیک شد.

زبان هیچ پایگاه استواری به دست نمی‌دهد. زبان گاهان بی‌اندازه کهنه است و

می‌توان آن را به عنوان کهن‌ترین نمونه‌ی زبان‌های آریایی که تاکنون می‌شناسیم شناخت. این زبان به زبان ودایی هندی باستان به‌اندازه‌ی نزدیک است که گویی باید چنین بینداریم مردی از گروه گاهانی می‌توانست منظور خود را به مردی از محفل‌های ریگ‌ودا بفهماند. برای کهنگی متن‌ها از ویژگی دیرپای زبان گاهان نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد، زیرا شتاب دگرگونی یک زبان بسیار متفاوت است. زبانی ممکن است در نتیجه‌ی جداافتادگی محلی یا فرهنگی در یک سرزمین در یک دیدگاه پایدار بماند، و زبان‌های خویشاوند پیرامون آن سرزمین آن دیدگاه را مدت‌ها پیش پشت سر گذاشته باشند. از این گذشته زبان شعر و دین همیشه یک نقش کهنه‌یی بر جای می‌گذارد که زبان گفتگوی همسان آن، آن نقش را ممکن است نداشته باشد. ولی اگر ما بتوانیم تشخیص دهیم که تا چه اندازه ما با زبان شرق یا غرب ایران سروکار داریم می‌تواند این موضوع مهم باشد. بدبختانه آگاهی‌های ما از کهنه‌ترین تاریخ گروه‌های زبانی ایرانی، برای آنکه بتوان در این باره یک اظهار نظر خاصی کرد، بسیار نارسا و فرضی است. ناگفته نماند که فرق میان زبان ایرانی غربی و شرقی به‌نظر می‌رسد در مرحله‌ی آغازین چندان برجسته نبوده است. چند ویژگی در روایت تلفظ ایرانی غربی گاهان که در آن رعایت امانت شده است، هر چند با تحولات واج‌شناسی در ایران غربی یکی نمی‌شوند، با اینهمه به‌نظر من بدون تردید نشانی از سرزمین زبانی ایران غربی می‌دهند^{۱)} برای زبان اوستای نوین هم به‌نظر نمی‌رسد که بتوان خاستگاه ایران غربی را ادعا کرد^{۲)}.

ولی همه‌ی آنچه که تاکنون یاد شد تنها استدلالی است بر پایه‌ی خاموشی و بس، و یا آگاهی‌های بسیار غیرقطعی می‌دهد، که نباید آن را یک دلیل مطمئن پنداشت. زمینه‌ی استوار هنگامی به‌دست خواهیم آورد که نقطه‌ی آغازی در بازشکافی گاهان از نظر تاریخ دینی بیابیم. این سرودها از آغاز تا انجام بازتابنده‌ی پیکار سنگینی میان دو شکل دینی می‌باشند، از یک سو نبرد زردشت و انجمن دینی او که آشکارا میراث پدران تیره‌ی او را عرضه می‌کند، از دیگر سو آیینی دیگر که در زندگی اجتماعی و دینی تیره زیانگرا نه دست انداخته و والاترین پشتیبانان آن آیین، گوی‌ها، کَژین‌ها و اوسِیج‌ها هستند. مهم‌ترین عامل در این آیین آشامیدن نوشابه‌ی مستی‌آور آریایی باستان، هَئومَه (soma نزد هندیان) است، همراه با کشتار و خوردن گاو در جشن‌های قربانی لجام گسیخته‌ی شبانه

(۱۴-۳۲، ۴۴۲۰، ۴۸۱۰).

نخستین وظیفه‌ی ما کوششی است در این راه که ویژگی‌های رقیب را دریابیم و آنها را در پیش چشم داشته باشیم. اینجا زردشت خود به یاری ما می‌آید. او در هنگام پیوستن با تیره‌ی دیگر که نقطه‌ی اوج تأثیرش به صورت مرد دین‌آور مشخص می‌شود و والاترین سندش یسن ۴۶ است، از مفاهیم و اصطلاح‌های دینی بسیار بهره می‌گیرد، که آشکارا از واژگان دوستان نوین گرفته شده، و دارای هم‌آهنگی با کاربردهای زبانی است. این اصطلاح‌ها و مفاهیم از یک محفل دینی بومی است، که مهم‌ترین سند آن برای ما میثره یشت (مهر یشت، یشت ۱۰) است. از همین محفل دینی هستند آن رسم‌هایی که زردشت در تیره‌ی خود با آنها در نبرد است. پس هنگام داوری درباره‌ی رسمی که زردشت با آن در نبرد بوده باید نخست درباره‌ی جهانِ باورها و پنداشت‌های مهر یشت در جستجوی روشنی بود. از این رو ما در آغاز کار به بازشکافی آن می‌پردازیم و سپس در برابر آن، دینِ انجمن گاهانی را قرار می‌دهیم، بدان گونه که هنگام ظهور زردشت باید پدید آمده باشد، و بدان گونه که از پیام‌های او می‌توان دریافت. از این راه یک گام بزرگ به گشودن دشواری تعیین خاستگاه گاهان نزدیک می‌شویم؛ می‌توانیم جایگاه مهر یشت و در نتیجه جایگاه دینی را که بر ضدّ دین زردشت در کار است به روشنی تعیین کنیم؛ بدیهی است که این دین چندان از گروه گاهان نمی‌تواند دور افتاده باشد. موادّ دیگر برای روشن کردن مسئله را پس از این در اشارات اندک اوستا درباره‌ی چگونگی پیام زردشت می‌یابیم.

بخش ۳

دین اجتماعی ایران باستان

۱- انجمن دینی میثره

پیش از این (ص ۴) یادآور شدم که بخشی از سرودهای دینی اوستایی به نام یَشت خوانده می‌شود. این واژه اسم مفعول مجهول از ریشه‌ی یَژ- است که در همه‌ی سرزمین ایران برای «نیایش یک خداوند» به مفهوم پرستشی و آیینی آن به کار می‌رود و در گاهان هم دیده می‌شود. ولی مفهوم یَشت اختصاص به کاربرد زبانی زردشتی به معنای ویژه‌ی آن ندارد، بلکه پس از زردشت در میان پیروان او رسمیت پیدا کرد؛ یعنی هنگامی که این گروه بسیاری از آیین‌های نوین را در خود جذب کرد، پاره‌یی از آنها را خود پیامبر هم نمی‌شناخت. هسته‌ی اصلی سرودهای دینی یشت‌ها گروهی از متن‌های کهن هستند، که از راه تلفیق در گنجینه‌ی آیین زردشتی گنجانده شد^{۱)}. و از آنجا که این سرودها عموماً به میانجی دین زردشتی به دست ما رسیده‌اند همواره دارای بخش‌هایی از آیین زردشتی‌اند

که در آنها اهورمزده و پیامبر او زردشت نیایش می‌شوند؛ و از مردم و رویدادهای تاریخ مقدّس سخن به میان می‌آید. ولی در این بخش‌ها متن‌های کهنی گنجانده شده است که در آنها خداوندان دیگری در درجه نخست اهمیّت قرار گرفته‌اند و اهورمزده کاره‌یی نیست، از زردشت هم نشانی نه. در دوره‌های بعدی زردشتیان کوشیده‌اند با دست خود متن‌های یشتی برای خداوندان ویژه‌ی خود بسازند. این متن‌های یشتی دست دوم تا اندازه‌یی از موادّ عامیانه کهن بهره گرفته‌اند ولی به‌طور کلی از شکل ناقصی که دارند آشکار می‌شود که زمان واقعی سرودن یشت‌ها سپری شده بوده است.

یشت دهم، یعنی میثره یشت (پهل میهر یشت) همه‌ی ویژگی‌هایی را که برای یشت‌های اصلی کهن نشان‌های شناسایی به‌شمار می‌روند داراست. این یشت دارای پوششی از آیین زردشتی است، که ستایش میثره را به فرمان و دستور بالاترین خدا و آفریدگار، اهورمزده می‌داند، و طبق معمول زردشت را میانجی این فرمان می‌شناساند. مهر یشت دارای افزوده‌هایی است به‌زیانی نارسا و خاستگاهی بدون تردید زردشتی. ولی هسته‌ی مرکزی این یشت به‌زبان درست و بی‌کاستی ایرانی باستان پرداخته شده است و یکسره خاستگاه دیگری دارد. این یشت به آیین خدای میثره [Miθra]، (پهل: میهر) پیشکش شده است، یعنی به‌یکگی از خداوندان ایران باستان که در هندی ودایی زیر نام هندی باستان خودش میثره شناخته و پرستیده می‌شد. این متن‌های کهن سرشار از نیروی شعری و زیبایی است و از جمله‌ی بهترین فرآورده‌های شعری آریایی باستان به‌شمار می‌رود، از این گذشته این متن‌ها روزنی از جهان اجتماعی سیاسی و دینی به‌رومی ما باز می‌کنند.

این متن‌ها دارای آن چیزی هستند که بدبختانه آنها را در بیشتر بخش‌های اوستا نمی‌یابیم: یک دورنمای جغرافیایی روشن از جمله بخش یا کرده‌ی چهار در اینجا چنین آغاز می‌شود (بندهای ۱۶-۱۲):

«میثره را نیایش می‌کنیم، آنکه دارای میدان‌های فراخ است، سخشن راست است. چون به‌نبردگاه درمی‌آید^۱، هزار گوش خوش ساخته، ده هزار چشم، بلند، به دورها و به‌همه سو نگرنده، زورمند، کسی که هرگز نمی‌خوابد و پیوسته بیدار است.

آنکس که نخستین یَزَتَه (خدای سزاوار نیایش) آسمانی بر فراز کوهستان هَرا، پیش از خورشید جاودانه با اسبان تندرو می‌آید؛

نخستین کسی که بر بلندی‌های زیبای آراسته به‌زیر می‌نشیند و از آنجا، سرشار از بیشترین نیرو، بر سراسر سرزمین آریایی می‌نگرد.

آنجا که فرمانرواهای دلیر (= sāstārō) حمله‌های بسیار می‌آرایند،
آنجا که کوه‌های بلند با چراگاه‌های بسیار و آب فراوان گاو را (θatairō معنای آن روشن نیست)
می‌بالانند؛

آنجا که دریا‌های ژرف با آب‌های پهن گسترده می‌شوند.

آنجا که رودهای قابل کشتیرانی با امواج خروشان در شتابند به‌سوی ایشکته و پُئوروته،

به‌سوی مئورو و هُئوئه، به‌سوی چراگاه شگدیانه و خوارزم.

به‌سوی آرژهی و سَوَهی... سرزمین چراگاهی که خورشید بر آن تابیده، به‌چراگاه درمان‌بخش، میثره،
می‌نگرد که پرنیرو است.

آنکه همچون یَزَتَه‌ی آسمانی بر سراسر (هفت) بخش زمین می‌رود، در حالی که درخشش نیرو را
می‌بخشد.

آنکه همچون یَزَتَه‌ی آسمانی بر سراسر (هفت) بخش زمین می‌رود، در حالیکه شهریار می‌بخشد،
برای آنان پیروزی را به‌دست می‌آورد، برای هم‌آیین‌های پارسایی که او را با آشامیدنی نیایش
می‌کنند، آگاه از نظم راست.»

شگدیانه سرزمینی است پیرامون سمرقند میان آمودریا و سیردریا (جیحون و سیحون امروز)، خوارزم باستان سرزمینی است در آخرین بخش رودخانه‌ی آمودریا، در سمت دریاچه‌ی آرال، خیره‌ی امروز، مئورو همان مرو است و در هُئوئه سرزمینی نهفته است که در دوره‌ی باستان آن را به‌نام آرکه می‌شناختند و این نام تا به‌امروز در نام شهر هرات بر جای مانده است، ایشکته و پُئوروته نام‌های کوهستان‌هایی هستند که آگاهی دیگری درباره‌ی آنها نداریم. شاید بتوان آنها را در توده‌ی غربی زنجیره کوه‌های هندوکش یافت.

دشواری ویژه بر سر نام‌های آرژهی و سَوَهی است. جغرافیای افسانه‌یی اوستا جای آن را غربی‌ترین و شرقی‌ترین کُوشُوژ (= کشور) یا اقلیم می‌داند، زمین به‌این هفت بخش تقسیم شده است. در میان این هفت کشور خُونی رَته قرار گرفته، در شمال وُئورو برشتی، و در جنوب فَرَدَدَفَشو و ویدَدَفَشو قرار گرفته است. در اینجا بی‌گمان با نام‌های جغرافیایی کهنی برای بخش‌ها یا کشورهای سروکار داریم، که وضعیّت اصلی آنها یکسره به‌فراموشی سپرده شده و به‌قلمرو افسانه درآمده بوده است. در متنی که پیش از

این یاد کردیم پس از آرژهی و سَوَهی همه‌ی گروه‌های معمولی گنجانده شده است ولی شکل غیرشعری آن نشان می‌دهد که اینها از افزوده‌های بعدی هستند، با اینهمه من گمان می‌کنم واژه‌های «به‌سوی آرژهی و سَوَهی» (avi arəzahi savahi) از متن اصلی یشت‌ها هستند. از یک سو خود این جمله یک بیت شعر درست و کامل است، و از سوی دیگر به نظر من چنین می‌نماید که این یشت نمونه‌یی است برای اینکه آرژهی را به معنای یک نام جغرافیایی راستین به ما بنمایاند. واژه‌ی آرژهی که در بند ۸ دیده می‌شود، به نظر من صورت بد نوشته شده‌ی واژه‌ی آرژهی است (که در بسیاری از دستنویس‌ها به صورت نسخه بدل ضبط شده است) و نباید آن را از ریشه‌ی مفروض -arəzah=arəza* «زد و خورد»^(۱) دانست: «(می‌تَرَه) که برای او دَهیویدها قربانی می‌کنند، هنگامی که به‌سوی آرژهی سرازیر می‌شوند، در برابر سپاهیان تشنه به‌خون...» مقصود از آرژهی در اینجا باید سرزمینی باشد که در غرب واحه‌ی مرو جای دارد. شاید سرزمینی کوهستانی باشد پیرامون دریای مازندران. سَوَهی هم بدین گونه سرزمینی است که باید آنهم کوهستانی باشد، در شرق ایران.

پس در برابر دیدگان ما سرزمین آریایی هرات و کوهستان پارپامیسوس Paropamisus در جنوب تا واحه مرو و شبکه‌ی رودخانه‌های پیوسته بدان، گسترده می‌شود و پیوسته روبه‌گسترش است و حوضه‌ی پرتوان جیحون تا دریاچه‌ی آرال را دربرمی‌گیرد، و در دشت‌های ترکستان در سمت سیحون پایان می‌پذیرد و ما به‌طور قطع در ایران شرقی قرار گرفته‌ایم.

یکی دو نکته درباره‌ی اوضاع اجتماعی و سیاسی را می‌توانیم از متن دریابیم. جامعه به‌گونه‌ی پدرسالاری سازمان داده شده؛ بنیاد آن خانواده است، و بر بستگی خویشاوندی یکان‌های دربرگیرنده‌تری ساخته می‌شوند. یکان بنیادی (خانه) (نمائه nmāna- به‌وسیله‌ی یک «خانه سالار» (نمائه پتی -nmānapati=خانه‌بُد) اداره می‌شود، پس از آن «تیره» می‌آید (ویس -vis)، که آن را یک «تیره سالار» (ویسه پتی -visapati=ویس‌بُد) اداره می‌کند، پس از آن قوم (زنتو -zantu=زند) می‌آید که به‌وسیله‌ی یک سالار قوم (زنتوپتی -zantupati=زندبُد) اداره می‌شود، و سرانجام کشور (بخش، دهیو dahyu) است که به‌دست یک کشور سالار (دهیوپتی -dahyupati=دهبُد) اداره می‌شود. این

سازمان در سراسر اوستا دیده می‌شود. جای جای در مهریشت بیشتر واژه‌ی شُیْره Šōiθra (بند ۷۵) به چشم می‌خورد که در گاهان معمولاً به معنای زُئو به کار می‌رود؛ ظاهراً رساننده‌ی قوم به معنای یکان ساکن است. مفهوم‌های فراگیری نیز می‌یابیم که از همه‌ی آنها بیشتر شِئنه (sayana) و شیتی (šiti) است و به معنای سرزمین‌های به هم پیوسته‌ی بزرگتر است و گویا فراختر از دَهِیو باشد. به ویژه از نظر پرورش چاربا گمان می‌رود که اصطلاح حل نشده‌ی گَوَه (gava) باشد. این واژه را پاره‌یی یک نام ویژه می‌دانند و پاره‌یی (که به گمان من درست‌تر است) نام همگانی^{۱)}. من گمان می‌کنم که این واژه با واژه‌ی گاو (چارپای معروف) بستگی دارد و به معنای «چراگاه برای گاو» است. به نظر می‌رسد که برای سرزمین سغد به ویژه بیشتر به کار می‌رفته، ولی ترکیب گَوَه-شِئنه و گَوَه-شیتی را به معنای «سرزمینی که چراگاه است، سرزمینی که در آنجا چراگاه است» نیز داریم.

اینکه ساختمان‌های شهرگونه وجود داشته به کلی ناممکن نیست، ولی چیزی که در این راه بتواند رهنمونی باشد کمتر به گوش می‌خورد. زندگی از گونه‌ی روستایی است و فرهنگ هم. همه چیز رساننده‌ی این معنا است که ما در اینجا و همچنین در گروه‌های گاهانی زردشتی با مردمی چوپان و رمه‌داران گاو سروکار داریم.

آگاهی جالب از سازمان اجتماعی نسبتاً پیچیده از بندهای ۱۱۶ و ۱۱۷ به دست می‌آوریم. در اینجا سخن از میثره خدای پیوند و پیمان است. پس از این درباره‌ی آن بیشتر سخن خواهم گفت، در میثره پیوند اجتماعی که میان اعضای یک گروه اجتماعی وجود دارد هستی برونی پیدا می‌کند. از تکه‌های زیر درباره‌ی همبستگی اجتماعی چنین می‌شنویم:

(۵۶) «بیست برابر است میثره میان دو دوست که از یک سوپتی دَرنگه suptidarēnga باشند؛

سی برابر است میان دو تن از یک وَرْزانه varəzāna

چهل برابر است میان دو تن از یک گَیْثا qaeθā

پنجاه برابر است میان دو تن از یک هویاغنه huyāyna

شصت برابر است میان دو نوآموز دینی

هفتاد برابر است میان یک شاگرد و آموزگار

هشتاد برابر است میان داماد و پدر زن

نود برابر است میان دو برادر

صد برابر است میان پدر و فرزند

هزار برابر است میان دو وابسته به یک کشور

ده هزار برابر است میثیه‌یی که از آن دَئِنای مزدیسنی است»

این عبارت آخر افزوده‌یی است زردشتی (درباره‌ی دَئِنانک به بخش ۴). دیگر اینکه این قطعه ردیفی از گروه‌های اجتماعی را نشان می‌دهد که در میان آنها هر اندازه که گروه‌ها کوچکتر می‌شوند استواری بستگی اجتماعی افزایش می‌یابد. از همه گسسته‌تر بستگی میان اعضاء یک سوپتی دَرنَگه است - و این واژه‌یی است که معنای آن یکسره برای ما ناشناخته است. اندکی استوارتر بستگی میان اعضاء یک وَرزانه است، که بخشی است کمی تنگ‌تر از آنچه پیش از این گذشت. این واژه را هم از راه گاهان می‌شناسیم و چنین می‌نماید که در آنجا پایگاه سوَم، پس از آزادگان و موبدان، باشد. معنای نخستین آن باید «ستورگاه» باشد و سپس یک بخش مرزبندی شده‌یی است که گروه نسبتاً بزرگی را برای گله‌های خود در اختیار داشته است؛ شاید از همه نزدیکتر به این معنا گروه روستایی خودمان باشد. در غرب ایران برابر این واژه (وَرزَنَه) معنای «شهر» را پذیرفته است. بخش بعدی گَئِثا است، که با توجه به صورت ظاهر آن به معنای مفهوم جامعی است که «جمع موجودات زنده» را می‌رساند. به نظر می‌آید که از این اصطلاح همه‌ی موجودات زنده را، که یک مرد دارا بوده است، یعنی نخست چارپا و همچنین بندگان یا خدمتگاران را می‌خواسته‌اند. نزدیکترین برابر آن در جامعه‌ی روستایی «ملک و دارایی» و «خانه‌ی روستایی» است. مفهوم بعدی با واژه‌ی هواغه بازگو شده است. معنای این واژه هم بدبختانه روشن نیست، شاید به معنای کدخدایی به معنای واقعی، یعنی گروهی از مردم با نشیمن‌گاه مشترک است^{۱)}. می‌توان چنین پنداشت که ردیف سوپتی دَرنَگه - وَرزانه - گَئِثا - هواغه در جامعه‌ی چوپانی تقریباً برابر است با بخش - دهکده - خانه - هم‌خانه، در جامعه‌ی روستایی خودمان. پس از این ردیف‌ها می‌رسیم به پایه‌های روحانی و مردان دینی که پیوستگی درونی آنها شاید باز هم استوارتر بوده است. اینجا میان هاوِشته، یعنی داوطلب پیشوایی دینی از یک سو و اَثرِبه دانش‌آموز آموزشگاه دینی از سوی دیگر فرق گذاشته می‌شود؛ این واژه‌ی دوّم با واژه‌ی اَپَرِپَتِی aeθrapati یا آموزگار خویشی و بستگی نزدیک دارد، مانند مُرد و شیخ در محافل

صوفیان اسلامی. پس از اینها گروه‌هایی از خویشاوندان همخون می‌آیند: داماد و پدر زن، برادر، پدر و فرزند، اینها نماینده‌ی نزدیکترین بستگی‌های اجتماعی هستند. آخرین سنگ این ساختمان اجتماعی دَهِیو است. واژه‌های «میان دو دَهِیو» را من بیشتر به «میان دو تن بسته به یک دَهِیو» تعبیر می‌کنم و نه «میان دو کشور (بخش)». به گمان من در اینجا ما گونه‌یی سلسله مراتب می‌بینیم که در سرزمین ایران معمول بوده است^(۱): نخست هر یک از بخش‌هایی که از آنها یک یکان کامل درست می‌شود برشمرده می‌شود، و سپس آن یکان خود به عنوان عضو نهایی آن ردیف افزوده می‌شود، برای آنکه خلاصه و پرداختگی آن رسانده شود. از آنجا که یک شخص وابسته به یک دَهِیو وابسته به همه یا بیشتر گروه‌هایی که پیش از این شمرده شد، می‌باشد، به درستی می‌توان گفت که مردم دَهِیو با هزار بند به یکدیگر بسته شده‌اند.

همچنین از فرمانروایانی که بر سرزمین‌های بزرگتری فرمانروایی می‌کنند، یعنی بالاتر از دَهِیوپی یا کشوردار هستند، سخن می‌رود و این فرمانروایان برتر به نام سائتر (بند ۱۴) خوانده می‌شوند. باید یادآوری کرد که شهریاری که به نام سائتر درگاهان خوانده می‌شود، دشمن و رقیب زردشت است (۴۶۱). اتفاقاً در مهر یشت عنوان کوی یاد نمی‌شود، ولی این واژه به صورت صفت کَویَه kaoya و در کنار خَوَرَنَه xvarənah می‌آید: «فر کوی». در بند ۱۰۹ از سائتری سخن می‌رود که بر همه چیز توانا است، بر سر هستی‌های پلید می‌کوبد، دلیر و پیروز است، و کیفر دادن می‌داند. شاید در این زمینه با یک سازمان کشوری بزرگتری پیش از هخامنشیان سروکار داریم، و شاید سائتر نامی است برای فرمانروای این کشور، برابر ایرانی شرقی خشایثه خشایثا نام در شاهنشاهی هخامنشی^(۲). در هر صورت این نکته مهم است که یک سائتر در انجمن دینی زردشتی با کوی‌ها، کَرپَن‌ها، جادوگران، افسونگران به صورت مکرر هم‌ردیف می‌شود و با آنان زردشت در نبرد بود. (یسن ۹۱۸ یشت ۱۳۱۳۵)، در سنت زردشتی وی همچنان به عنوان دشمن زردشت پیوسته وجود داشته.

نمایی که در مهر یشت در پیش چشمان ما قرار می‌گیرد، نمایی است درخشان و پرشکوه از یک سرزمین آریایی، با سرزمین‌های چراگاهی فراخ، رمه‌های فراوان چوپانان و تیره سالاران کوشا و کشتیرانی‌های پرآمد و شد بر روی آمودریا و رودهای واحه‌ی مرو.

اما ناگهان این نما از گونه‌ی دیگر می‌شود. تیرهایی با پُر عقاب از کمان‌های به‌سختی کشیده، به‌پرواز در می‌آیند، نیزه‌های تیز با ضربه‌های کشنده و نیرومند رها می‌شوند، فلاخن‌ها با جهش پرواز می‌کنند، کاردها کشیده می‌شود و به‌سرها می‌خورد، گرزها با ضربه‌های سنگین بر فرق‌ها فرود می‌آیند. یکی از ملّت‌های بسیار دشمن، باشند در آن نزدیکی، مردمی از دشت یا تنگه‌های گذرناپذیر سرزمین‌های کوهستانی، ناگهان بر این سرزمین تاخته است، برگردونه‌های تیزرو می‌تازد، و در یک آن راه‌ها از کاروان‌های دراز گاو پر شده و با شتاب از چراگاه‌ها رانده و به‌گردونه‌های پیروزگران پسته شده‌اند. اشک از پوزه‌هایشان سرازیر است، در گردنه‌های سرزمین راهزنان، در میان کوهستان‌ها کشیده می‌شوند (بند ۳۸).

اما همیشه وضع این گونه دردناک نیست. یک پیکار واقعی برپا می‌شود، و خدای آن سرزمین، میثَره با همراهان خود، به‌رمزگاه درمی‌آیند، آنگاه وضع گونه‌ی دیگری می‌شود. میثَره دشمنان را به‌پیش می‌رماند، رشتو آنها را از سوی دیگر می‌راند؛ سَرَوَشَه آنها را از هر سو شکار می‌کند در برابر هر دو خدا و در پیشگاه آن دو با تیره‌بختی نابود می‌شوند (بند ۴۱). اسب‌ها از کشیدن بارهایشان سر باز می‌زنند، از جای خود به‌تاخت پیش نمی‌روند، مرد سوار به‌آماج خود نمی‌رسد. گردونه‌ها باز پس می‌مانند (بند ۲۰). خدای باد که نیز از همراهان میثَره است، نیزه‌ها را به‌پیش می‌دمد (ب ۲۱)، و همگی جنگ‌افزارهای پُران بی‌نیرو بر زمین می‌افتند. خدای شکننده‌ی ایستادگی وِیْرَوَغَه (vərəθrayna) که در زمان‌های بعد خدای بزرگ سیاسی ایران است، به‌پیکر یک گراز شتابان با دندان‌های تیز، پا و دُم و فک‌های آهنین به‌پیش می‌آید، و او و نزدیکترین همراهان خدای دلیری (آمَنَ گَهَه - Āmanan̥ha) و خدای مادینه‌ی مردران (پَر-هاوَریتی aNaire-Hi mavarəiti در اصل Narya-hamvarti) ضربه و مشت فرود می‌آورند، و به‌زودی استخوان‌ها و موها و مغز و خون دشمنان میثَره درهم آمیخته به‌صورت شُلّه‌یی بر زمین می‌افتند (بند ۷۲-۷۰).

این خدای میثَره کیست؟ در سرآغاز این یشت و در چند جا در میان همین یشت این خدا همچون کسی که آفریده‌ی اهورمزداه است نمایانده می‌شود؛ اما این تنها بیان تصوّر زردشت است از هستی او. تکه‌های اصلی و کهن جای هیچ‌گونه تردید نمی‌گذارند که او

به راستی همچون برترین خدا شناخته می شده و اهور مزدا در اصل در این مرز و بوم کاری ندارد. میثره پرنیروترین (سویشته *səvišta*) موجود در میان آفریدگان است؛ او آهوره، سرور، آقا، است (ب ۲۵). در بند ۶۱ به عنوان لقب برای او، واژه‌ی دامی *dātm* (Dāmi-dātəm) در حالت مفعول صریح می آید: معمولاً این واژه را از ریشه‌ی دامی *dāte* به معنای آفریده می دانند، و زردشتی ها هم بی گمان هنگامی که این بند را می خوانده اند همین گونه توجیه و تعبیر می کرده اند، اما گمان من آنست که در اصل واژه‌ی دامی *dāt* یعنی آفریننده بوده و این لقبی است که در وندیداد ۳۵ و ۱۹۱۵ به اهورمزدا داده شده است. میثره برای پیروانش خدای آفریننده بود.

میثره به روشنی رابطه با جهان طبیعت را نشان می دهد. او از آرزهی یعنی *کرشور* غربی می آید (نک. پیش ازین ص ۵۵) و به سوی *خونی رته* بالا می رود (بند ۶۷)؛ و این همان قلمروی را می شناساند که این یشت به نام «سرزمین آریایی» می نامد. از بالای کوهستان *هرا* پیش از خورشید جاودانی برمی آید و نخست (یعنی پیش از خورشید) بر بلندی های به زیور زر آراسته‌ی زیبا می نشیند (بند ۱۳)؛ وی پس از فرو رفتن خورشید به سوی *گره‌ی زمین* می آید، سرو ته زمین فراخ، گرد و دور مرز را لمس می کند، و بر همه چیزهایی که میان آسمان و زمین است می نگرد (بند ۹۵). تردیدی نمی تواند باشد که میثره در جهان طبیعت در درجه‌ی نخست خدای آسمان شب است که به زیور ستارگان آراسته است. نام او «سرور ژرف (رازآمیز)» در بند ۲۵ است: *اهورم گوهرم ahurəm gufrəm*؛ لقب *گوهره* در وندیداد ۲۱۱۳ به ستاره ها نیز داده می شود. این نظر را لقب های آیینی موجود او هم تأیید می کنند. او نمی خوابد (*axvafna* *اَخَوَفَنَه*) و همواره بیدار است (*jayavrvaḥ* *جَعَوَرَوَه*)؛ او هزار گوش دارد، ده هزار چشم، ده هزار دیده بان. او به اطراف پرتو - *ویددینه* *pərəθu.vaēdayana* است) و به همه‌ی کوه ها می نگرد - اینها نقطه های دید او (*vaēdayanā* *ویددینا*)^۱ هستند - هشت یار دارد که دشمنان او را جستجو می کنند و راه هایی را می یابند، که این دشمنان در آن راه ها قصد جان میثره را کرده اند (بند ۴۵). در نخستین سپیده‌ی بامدادی میثره به پیکره های بسیاری درمی آید و از این راه تن خود را چون ماه تابان زیبا به درخشش درمی آورد، و چهره اش مانند ستاره‌ی تیر (*تیشترینه*) می درخشد (بند ۱۴۲ و ۱۴۳). گر چه میثره بدین گونه با آسمان شب، با ماه آن آسمان، با

ستارگان و سرخی بامدادی پیوند بسیار نزدیک دارد، بستگی او با آسمان روز هم از قلم نمی‌افتد، هر چند در اینجا این پیوند بسیار نامشخص و کم به چشم می‌خورد. گردونه‌ی شکوهمندی که با چهار اسب آسمانی کشیده می‌شود و میثره بر آن سوار است (بندهای ۶۸، ۱۲۴، ۱۳۶) بنا بر همه‌ی توصیفات که از آن می‌شود، در اصل همچون گردونه‌ی خورشید انگاشته شده است. در بندهای ۱۴۲، ۱۴۳، که پیداست روایت کاستی دارد، می‌نماید که میثره‌یی که بر گردونه سوار است درست مانند خورشید درخشان نیایش شده است. شکی نیست که میثره جای جای در ایران همچون خدای خورشید نیایش می‌شده است (نک. بخش ۷). ولی در اوستا این آسمان شب است که در وجود میثره فزونی دارد.^{۱)}

اما میثره پیش از هر چیز یک خدای اجتماعی است. در همین صورت خدای آسمان شب است که این جنبه‌ی اجتماعی او به چشم می‌خورد، در شب مردم را می‌پاید. پیروان خود را، دشمنان خود و مردم را زیر نظر دارد. هزار گوش و ده هزار چشم او بیش از هر چیز دیگر به این کار می‌آیند. واژه‌ی میثره نامواژه همگانی هم هست و به معنای «پیمان» است. دشمنان میثره و پیروانشان میثر دَروگ «پیمان شکن» خوانده می‌شوند. چنان‌که پیش از این گذشت او رشته‌ی پیوند دهنده میان همه‌ی گروه‌هایی که پایداری و هستی اجتماع بر آنها استوار است، یعنی سوپتی دَرنگه، و دَزانَه و جز آن، می‌باشد. خدای پیمان، میثره، یک پیکره‌ی بسیار کهن آریایی است.^{۲)} میثره خدای پیمان اَدَ-یَمَنَه adāyamna «بی‌فریب» است، زیرا که او یَئوخشتی و نَت yaoxštivant، پر از یئوخشتی است. یعنی دارای زیرکی و افسون برتر از طبیعت است، چندان‌که این صفت به او توانایی می‌دهد که پیمان شکنان را ریشه‌کن کند، و فریفتن او را ناشدنی سازد، (بند ۸۲) همو اَرش و چَه arš.vačah، راست سخن است. کسی است که سخن اثربخش افسونگر در اختیار دارد. او خدای زندگی بسامان و درست است به تمام معنا. او خانه برپا نگاه می‌دارد، تیرهای ستونی درها را می‌پاید، به چارپا و مردم توانگری می‌بخشد (بند ۲۸) لقب ثابت او وُئورو گَئوُتی vourugaoyaoti یعنی سالار چراگاه‌های فراخ است، او چراگاه‌ها را می‌پاید، چون نیایش شود آب‌ها روان می‌شوند، باران‌ها فرو می‌ریزند. رویش و بالش پر نیرو می‌شود (بند ۶۱). او فزونی و چربی، چارپا و فرمانروایی، فرزند و زندگی می‌دهد

(بند ۶۵). هستی خوب، جان خوب، نام نیک، دانایی و خوشی می‌دهد، نظم درست، آشه Aša (بند ۳۳) را اداره می‌کند.

میثره خدای قربانی و برترین بخش آیین است. بزرگ خانه، بزرگ دودمان، بزرگ تیره و بزرگ کشور، قربانی‌های خود را با دست‌های کشیده به او پیشکش می‌کنند (ب ۸۳، ۸۴). مراسم در این مرز و بوم تنها از آن پیشوایان دینی نیست، فرمانده پدرسالار، خود سالار مراسم قربانی خویش است. میثره خود در نیایش خدا حضور دارد و در آنجا می‌نشیند، از قربانی دیدار می‌کند، سرودهای ستایش را می‌شنود و آنها را به گرومانه garō.nmāna یا خانه‌ی آسمان رهبری می‌کند (ب ۳۲).

میثره به درویش پاک سرشتی که حقش پایمال شده و میثره را با دست‌های کشیده به یاری می‌خواند یاری می‌کند. «آهنگ این گله‌مند فرامی‌رود تا به روشنان فلکی برسد، به گرداگرد این زمین می‌رسد، فراسوی هفت بخش زمین، چه با آهنگ آهسته بخواند و چه آهنگ خود را در خواندن بلند کند» (ب ۸۵). این باور پس از اینها بر سر و شه (فن. سروش) منتقل شده است (یشت ۱۱۳، یسن ۵۷۱) و این سروش در آیین زردشتی پسین بخش بزرگی از وظایف میثره را به عهده می‌گیرد (نک ص. ۶۷ و بعد). بسیاری از شواهد اشاره دارند بر اینکه پیکره‌ی سروش، همچنین در باورهای مردم دیگر، و به ویژه در باورهای مردم یهود راه یافت^{۱)}. ظاهراً غیرمستقیم این موردی که از آن سخن می‌گویم از مهریشت بر قطعه سیراخ بیت ۳۵۲۱ تأثیر گذاشته است: «نماز مستمندان از ابرها گذر کند، و تا بدانجا نرسد، بس نکند تا آنکه آن برترین آن را بشنود». از این بیت این تشبیه که از ابرها گذر کرد، بعدها در سرود هم‌سرایندگان کلیسای انجیلی راه یافته است.

میثره در عین اینکه نگاهبان است (ب ۴۹) «کیفرسان» هم هست. از همه‌ی پیمان شکنان کینه‌کشی می‌کند. او یک کینه‌کش سخت (اکتره akatara) از کسانی است که در انجمن قانون‌های او را شکسته‌اند و کیفر او را به خود پذیرفته‌اند (ب ۲۶). بی‌اندازه شایان توجه است که میثره بدون هیچ‌گونه معنای فرود آورنده‌ی ضمنی، این لقب آکه را گرفته است. در گاهان این لقب تنها برای نیروی پلیدی مطلق به کار می‌رود؛ به کار بردن آکه برای نیروی خوب در زبان زردشت گونه‌ی ناسزا به گوش می‌خورد ولی تنها اینجا نیست که میثره همچون بن پلیدی نیز در این جهان شناسانده می‌شود.

از آنچه پیش از این یاد شد چنین دستگیر می‌شود که میثره پیش از هر چیز خدای جنگ است. او لقب همیشگی ویاخته را داراست، این لقب باید با روشنگری رسا و بایسته‌ی بنونیست^(۱) معنای «از آن جنگ» از آن نبردگاه، را بدهد و نه به معنای «سخنور» که عموماً به پیروی از بارتلمه ترجمه می‌کنند. مردم هنگام درخواست نیرو برای اسب که چارپای ویژه‌ی پیکار آریاییان است، به سوی او نیایش می‌کنند (ب ۱۱). میثره جنگ را دوست دارد و آن را برمی‌انگیزد، و همین انتظار می‌رود. ولی غیرمنتظر این است که در یکی از اسناد زردشتی درباره‌ی میثره می‌آید (ب ۲۹): «تو هم پلیدی (زشتی، آکه) و هم بهترین (وهیشته) برای سرزمین‌ها و مردم هستی، زیرا که تو، ای میثره سرور آشتی و ناآشتی برای سرزمین‌ها هستی» به گمان من زردشت آشکارا با این باور در یسن ۴۸۴ به کشمکش برخاسته است و من در بخش ۶ بر سر این سخن باز خواهم آمد.

میثره با برجستگی تمام عیار، در اندام یک شاهزاده‌ی شکوهمند، سوار بر گردونه‌ی خود آشکار می‌شود: وی از خانه‌ی آسمانی (گرؤنمائه) سواره بیرون می‌آید و گردونه‌ی زیبای خود را می‌راند، گردونه‌یی که در هر سو زورمندانه اثرگذار است و با همه‌گونه زیورهای زرین آراسته با چهار اسب سفید یکدست می‌تازد، اسب‌هایی که با خوراک‌های آسمانی پرورده‌ی بیمرگ با یراق‌های زرین بر دست‌ها و یراق‌های سیمین بر پاها و بسته به یوغ هام ایوا (معنا روشن نیست) که با لگام‌های هنرمندانه ساخته شده‌اند، گردن‌بند و دهنه که به یوغ شکاف‌دار نیکو ساخته و پرداخته با هم نگاه داشته شده‌اند. (بند ۱۲۴ / ۱۲۵). خود او یک جنگ‌افزار فُوشته frašna (معنایش روشن نیست) سیمین و یک سپر زرین همراه دارد، گردونه را با تازیانه می‌برد، او که تیره سالار نیرومند پیکارگر است (ب ۱۱۲). او یک هزار کمان دارد، یک هزار تیر با نوک‌های زرین، یک هزار نیزه‌ی تیز، یک هزار خنجر، یک گرز فلزین زردرنگ با یکصد گل میخ و یکصد تیزی، جنگ‌افزاری ناهنجار بر ضد دیوان دژوه (ب ۱۳۲-۱۲۸) میثره سیمای آرمانی تیره است و جنگ‌افزارهای خود را دربر دارد.

به همان اندازه که سیمای اصلی شگفت‌انگیز است، گرداگرد او را همراهانی، که کمتر از خود او شگفت‌انگیز نیستند، گرفته‌اند. در سوی راست او بنا بر بند ۱۰۰ سَروشو آشیو (sraošō ašyō) ی نیکو و در سوی چپ او رشنو (Rašnu) ی بلند ستبر هستند و

گرداگرد او را در هر سو آب و گیاه و فروشی‌های مردان آشه گرفته‌اند.

این فروشی‌ها را خوب می‌شناسیم. این نکته را که مقصود از فروشی‌ها روان گذشتگان و نیاکان است، با روشنی دلخواه از یک ردیف از متن‌های اوستایی مفصل درمی‌یابیم؛ یشت ۱۳ که یشت کهنه و از نظر تاریخ دین ارزش ویژه‌ی دارد، به‌همه‌ی آنان تقدیم شده است. من مسئله‌ی فروشی را اینجا کنار می‌گذارم. از جمله باورهایی که در تاریخ دین‌های ایرانی از همه بهتر روشن شده این باورها هستند که بارها و به‌دقت درباره‌ی آنها کار شده، در اینجا من تنها شاهکارهای روزگار جوانی ن. ژدریلم N. Söderblom را یادآوری می‌کنم.^(۱) تنها چند یادداشتی از آن‌را، آنهم با نگاهی گذرا بررسی می‌کنم. بیشتر چنین می‌پندارند که این ارواح در هوا و فضای آسمان به‌سر می‌برند، ولی آثاری از یک نظریه‌ی زمینی-خاکی هم دیده می‌شود، چنان‌که من در بخش ۴ نشان خواهم داد. چنین می‌نماید که نقطه‌ی آغازین بسیاری پنداشتها و باورهای گوناگونی که با این فروشی‌ها پیوستگی پیدا می‌کنند در این پنداشت نهفته است. بیهوده نیست که فروشی‌ها در بند ۱۰۰ مهریشت با آب و گیاه با هم یاد می‌شوند. این باور که چشمه‌ها از ارواح مردگانی که در زمین مانده‌اند روانند و گیاه‌ها سبز می‌شوند، نزد همه‌ی جامعه‌های ساکنی که به‌گونه‌ی زندگی آنها به‌زمین وابسته است و در زمین قوم خود مردگان را به‌خاک می‌سپارند، گسترده شده است.^(۲) ایمان به این که روان‌های پدران در هوا به‌سر می‌برند گویا به یک مرحله‌ی دیگری از فرهنگ بستگی پیدا می‌کند.^(۳) اما این باور بعدها قطعاً توانسته است به فروشی‌ها یک معنای فراگیر جهانی بدهد، همچنان‌که فروشی‌ها در یشت ۱۳ دارای آن معنا هستند. «از شکوه^(۴) و فرّ آنها است که آسمان را که درخشان و روشن در بلندی است و زمین را اینجا از همه‌سو مانند یک خانه فرا گرفته است نگاه می‌دارم...» (ب ۲). «از شکوه و فرّ آنها است که من زمین فراخ و بزرگ، آفریده‌ی اهورایی را اینجا گسترده نگاه می‌دارم...» (ب ۹). «اگر فروشی‌های توانمند، که از آن جهان آشه هستند، مرا یاری نمی‌کردند، در اینجا من مردم و چارپا، که بهترین گونه‌ی هستی هستند، نداشتم؛ نیرو از آن دروغ بود، زورمندی از آن دروغ بود، جهان خاکی از آن دروغ بود» (ب ۱۲). «از شکوه و فرّ آنها است که آب‌ها به‌تندی در چشمه‌های پایان‌ناپذیر روانند؛ از شکوه و فرّ آنها است که گیاهان از زمین در کنار

چشمه‌های پایان ناپذیر می‌رویند؛ از شکوه و فرّ آنها است که بادهایی که در ابرها کشیده می‌شوند، در کنار چشمه‌ها می‌وزند؛ از شکوه و فرّ آنان است که زنان به فرزندان باردار می‌شوند؛ از شکوه و فرّ آنان است که اینان به آسانی می‌زایند؛ از شکوه و فرّ آنان است که پسران بهره‌ی آنان می‌شوند؛ از شکوه و فرّ آنان است که یک مرد برای رزمگاه زاییده می‌شود و در آن رزمگاه سخن خود را ارزشمند تواند کرد...؛ از شکوه و فرّ آنان است که خورشید در آن بالا راه خود را می‌پیماید؛ از شکوه و فرّ آنها است که ستارگان در بالا راه خود را می‌پیمایند» (ب ۱۶-۱۴). سراسر زندگی مردم، خوشی و نیروی آنان و همه‌ی نظم جهانی هم، بر روان نیاکان پایه‌گذاری شده است.

در گاهان واژه‌ی فرّوشی دیده نمی‌شود، ولی این پنداشت در آنجا به گونه‌ی دیگری هست، چنان‌که من در بخش ۴ باز خواهم گفت. میهن اصلی اصطلاح فرّوشی بی‌هیچ‌گونه تردید در واژگان دینی انجمن میثره است و بی‌گمان اوستا باورداشت‌های خود را درباره‌ی فرّوشی‌ها وام گرفته است.

یشت ۱۲ به رشنو پیشکش شده است. در وضع کنونی اش به گونه‌ی تکه‌های پراکنده و بد به دست ما رسیده است، ولی در آنها موادّ بسیار کهنه و مهمّی نهفته است. این یشت در نهایت روشنی نشان می‌دهد که رشنو خدای سوگند یا آزمایش آتش بوده است. سوگند (وَره varah) در زندگی ایران باستان نقش بسیار برجسته‌ی داشته است. این یک داوری خدایی است، که در آن خدا با نشان دادن نیروی خود، محسوس و آشکارا میان دو دسته‌ی پیکارگر، حق را پدیدار می‌کند. یکی از این دو دسته را برمی‌گزیند یا او را به حق (وَرد) می‌داند و بی‌گناهی او و همچنین گناهکاری دیگری را آشکار می‌کند. ما، هم در اوستای نوین و هم در آثار دوره‌های بعد یادداشت‌های پراکنده‌ی درباره‌ی آیین این سوگند در دست داریم^{۱)}. افزارهای سوگند گوناگون است؛ سوگندهای «سرد» و «گرم» هر دو هست؛ در سوگند گرم آتش در میان افزارهای دیگر نقش تعیین‌کننده دارد. یشت ۱۲ چهار گونه از این سوگندها را برمی‌شمارد که از آن میان دست کم یکی سوگند «سرد» است. در گاهان، که سوگند، بنیاد باورهای جهان دیگر را می‌سازد، به میانجی فلز گداخته است. جزئیات روش و چگونگی انجام سوگند را از نوشته‌های کهن در دست نداریم، اما پیداست که فرق بنیادین، تا آنجا که می‌دانیم، در میان نیست: دسته‌های پیکارگر یا یکی از

این دسته‌ها دست به یک آزمایش خطرناکی می‌زنند، مانند گرفتن چیزهای سرخ شده و سوزان، برخورد و تماس با فلز آب شده یا هرگونه چیز بسیار مقدس، آشامیدن زهر و مانند آن، و اگر آزمایش شونده از این آزمایش بی‌آسیب بیرون آید بی‌گناهی یا بر حق بودن او ثابت شده است. از جمله لوازم این سوگند انجمن سوگندی که اوروثا *urvaθa* خوانده می‌شد (یشت ۱۲۳)؛ این واژه به این صورت اسم جمع است از واژه‌ی اوروثه (در اصل **vraθa*) به معنای «برگزیده» از واژه‌ی وَر به معنای «یار و همکار سوگند»؛ در گاهان هم این واژه‌ی اوروثه را که برای «همکاران اهل راز» به کار رفته می‌بینیم. گمان می‌رود آیین سوگند را با همین واژه‌ها راز، رازن، (راشن *rāšn-*) رازه نشان می‌داده‌اند، این واژه در گاهان نماینده‌ی آیین‌های دین رازآمیزی است. زیرا نام رشنو بی‌گمان از همین واژه گرفته شده است^۱ به گمان نزدیک به یقین «استاد سوگند» در این محفل با واژه‌ی تَکیش *tkaēša* بازشناخته می‌شده است، واژه‌یی که آن را معمولاً آموزگار ترجمه می‌کنند ولی در آغاز باید یک اصطلاح فنی بوده باشد. ماده کیش *kaēš* را که این واژه از آن گرفته شده، بارتلمه به دو بخش کرده است: ۱. *struere* ساختن، ۲. آموختن، یاد دادن. من یقین دارم که ماده هر دو یکی بیشتر نیست و معنای اصلی آن هم ساختن است و بس، به ویژه در فن سوگند «ترتیب دادن یک سوگند» با تمام معناهای دیگری که از آن می‌تواند گرفته شده باشد. در هوم‌یشت (یسن ۹۱۰) دو برادر کرساسپه و اورواخشیه نامیده می‌شوند. از این دو آن دو می تَکیش و داتوراز بود، یعنی کسی بود که مراسم (سوگند) او، داد و قانون (داته *dāta*) (آهورمزده) بود. نام او [اورواخشیه] ضمناً رهنمونی هم هست بر تمرین‌های خلسه‌یی، زیرا این نام از اصطلاحی که برای اوضاع خلسه‌یی همیشه به کار می‌رود، یعنی اوروگ (*urvag*): سیر کردن، گشتن، گرفته شده است. بررسی بیشتر در این باره را در بخش آینده خواهیم کرد. و نیز این نکته هم گفته شود که معنی «داور» برای تَکیش به صراحت در اوستای نو وجود دارد. در جایگاه سوگند همراه آهورمزده واته (*vāta*)، دامویش اوپَمَنَه *Damōiš Upamana*، خورنه *xvarənah* و سوکه *saoka* هستند (یشت ۱۲۴)؛ این همراهان نشان می‌دهند که ما در محیط میثره هستیم (پس از این خواهد آمد) هر چند اینجا میثره در نتیجه‌ی نفوذ خداوند برتر زردشتیان، یعنی آهورمزده، کنار رفته است. خداوند دیگر داد و راستی که در مهریشت در کنار رشنو گذاشته می‌شود ارشادات

arštāt است که معنای بنیادین آن «راستی» است. این خداوند دارایی زنده (جاندار) را می‌افزاید (ب ۱۳۸). اصطلاح ایرانی مشترک آشه، نظم راست هم طبیعی است که در انجمن میثره موجود است؛ در اینجا هم مانند جاهای دیگر اثری از وجود خارجی خداوند نیست.

مهم‌ترین خدا در پیرامون میثره سُرُوشه Sraoša است. معنای این واژه در اصل «فرمانبری» است ولی در اینجا برآهنجیدن و انتزاع یک فضیلت از گونه‌ی فضیلت آزادی و مانند آن در دوره‌ی روشنگری اروپایی نیست. من پس از این به تفصیل در بخش ۴ به این مسئله‌ی خداوندان آهنجیده (مجرد) ایرانی خواهم پرداخت و در آنجا نشان خواهم داد که در پشت این مفاهیم یک مفهوم جمعی نهفته است. سُرُوشه نشان‌دهنده‌ی دسته‌ی است که در فرمان یک تن هستند، دسته‌ی نگهبان او. این معنا در پاره‌ی از جاها به‌اندازه‌ی روشن و قابل لمس است که بار تلمه هم آن را در واژه‌نامه‌ی خود پذیرفته است. پس خدای سروشه نماینده‌ی یک گروه است.

سُرُوشه دارای یک لقب همیشگی آشیَه (ašya)، به معنای «با آشی پیوسته» است. او برادر آشی است (یشت ۱۷۱۶). آشی خدای مادینه‌ی است که معمولاً زیر نام آشی خوب (ونگوهی vaguhi) به چشم می‌خورد. از یشت کهنی که به او نیاز شده است (یشت ۱۷) چنین برمی‌آید که او یک خدای مادینه‌ی باروری است که به‌ویژه از جوانان آماده زناشویی نگهداری و پرستاری می‌کند و فرشته‌ی نگهبان او است، در حالی که کودکان و سالمندان در آیین او نباید شرکت کنند. همچنین جانوران به‌هنگام جفت‌گیری در پناه او هستند. او به زنان زیبایی می‌بخشد، بخت و توانگری می‌دهد و با آنها برکت در خانه پدید می‌آورد.^{۱)} در کنار او (مهریشت ب ۶۶) یک خدای باروری مادینه‌ی دیگری به نام پاردی (pārēndi) «پری» است که در یسن هپته‌ای دیده می‌شود.

هنگام جنگ، سروشه و میثره و رشنو با هم هستند (ب ۴۱) و در بند ۵۲ با فرستاده‌ی خدا نیرِیوسَنگَه Nairyōsaṇha (در اصل Narya.saha^{۲)}؛ سپس Neriosaeng) با هم می‌آیند. او دارنده‌ی پایگاه افتخاری دست راست میثره است (ب ۱۰۰).

در انجمن زردشتی چهره‌ی میثره کم‌رنگ می‌شود و سُرُوشه آشکارتر و برجسته‌تر. یسن‌های نوین دارای یشت یک‌دست زردشتی است به پاس سُرُوشه (یسن ۵۷). اینجا

بیشتر ویژگی‌ها و جنبه‌های اصلی میثره-گردونه، خانه در کوهستان هرا، و جز آن - بر خدای پایین‌تری منتقل شده است^{۱)}. توصیف گیرا و دلکش مانند اینکه میثره هم از فاصله‌ی دور پیمان شکن را دیدار می‌کند (یشت ۱۰۱۰۴) گاهی واژه به‌واژه بر سروشه منتقل شده است (یسن ۵۷۲۹). با اینهمه این سروشه‌ی زردشتی، که در واقع چیزی جز میثره‌ی به‌جامه‌ی دیگر درآمده نیست، جنبه‌های بسیاری از کهنگی بسیار را که بی‌گمان اصلی هستند در خود نگاه داشته است.

در وندیداد ۱۹-۱۸۱۴ سخن از مرغ سروشه است که پاک دینان آن مرغ را پُردرس Parōdərəs و «خروس»، می‌نامند و مردم بدزبان کَهَر کَتَات Kahrkatāt، گویا به‌همان معنای خروس است در زبان مردم بازار. این مرغ آهنگ خود را در بامداد پگاه بلند می‌کند و می‌گوید: «برخیزید، ای مردم، و نماز آشم و هو Ašəm vohu را بخوانید، اهریمن را نفرین کنید، وگرنه بویشاستا Būšyastā؟؟؟ی دراز دست (اهریمن خواب‌آلودگی) که همه را به‌خواب آغاز روز و می‌دارد بر سر شما فرود آید، و گوید: «بسی بخواب ای مرد که هنوز زمان تو به‌سر نرسیده است». خروس گروندگان را هشدار می‌دهد به‌قربانی، به‌رسیدگی به‌چارپایان و به‌کردار نیک، کوتاه سخن به‌انجام دادن کوشای همه‌ی وظیفه‌هایی که برای خدای مهربان در کارهای روزانه قرار دارد. اهریمن خواب‌آلودگی نخست پیکره‌یی بسیار والاتر از این داشته است؛ آگاهی بیشتر در این باره در بخش ۴ خواهد آمد.

در وندیداد ۵۹-۱۸۳۰ صحنه‌یی بس شگرف میان سروشه و دروغ که مادینه انگاشته شده است، یعنی دروغ، توصیف می‌شود. سروشه که آراسته با گرز سنگینی است (نام سروشه در اینجا درشی درو Darši.dru است) جنگ افزار خود را کنار می‌گذارد و پس از اینکه وی بدین ترتیب اعلام آتش بس کرده است، با دروغ به‌گفتگوی دینی می‌نشیند. سروش از او درباره‌ی گناهانی که در نتیجه‌ی آن نیروی او در تیره افزایش می‌یابد، و همچنین درباره‌ی تدابیری که با رعایت آنها نیروی دروغ کاسته می‌شود، می‌پرسد. آشکارا و روشن بنا بر رسم معمول ایرانی چنین می‌پندارد که نیروی پلیدی موجودی کودن و بیهوش است. همین‌گونه هم هست. دروغ به‌پرسش‌ها با آمادگی پاسخ می‌دهد، رازهای خود را فاش می‌کند و خودافزارهایی برمی‌شمارد برای از میان بردن نیروی

پلیدی. موضوع سخن در اینجا بی‌اعتنایی به مهر برادری و خوار شمردن آن در انجمن دینی و دستورهای پادپایی است.

اکنون روشن است که چه واقعیت بر سروشه سازگار است. او انجمن دینی پارسایی است که به فرمان خدای آن انجمن (یعنی میثره) و فرمانبر او است. پیوند نزدیکی، که در نوشته‌های کهنه در میان میثره و سروشه همواره وجود دارد، و همچنین در پیکره‌ی دگرگون شده‌ی سروشه دیده نمی‌شود، این نکته را تا اندازه‌ی بسیار محتمل می‌سازد که سروشه از دید تاریخی همان خدایی است که به انجمن دینی میثره شخصیت می‌بخشد. نشان ویژه‌ی سروشه یعنی گرز، درست برابر گرز دیو پراکن و باروری است که میثره همراه دارد (ب ۱۳۲ نک. ص. ۶۲).

در ادبیات پهلوی سروش با مهر (میثره) و رشن بر سر <پل چینوت> برخورد دارند و این جایی است که روان درگذشتگان به آنجا می‌آیند، تا آزمایش شوند و به حسب کارهایی که کرده‌اند درباره‌ی آنان داوری شود (میوُک خرت ۲۱۱۸). بدین گونه خدای تیره، خود، هم‌تیرگانِ مرده را پذیرا می‌شود؛ شاید درست‌تر این باشد که بگوییم آن تیره‌ی آسمانی به پیشواز هم‌تیره‌ی خود که از زندگی خاکی به آسمان بازگشته است، می‌آید. چون در این نکته نباید تردید کرد که سروشه به عنوان شخصیت یافتن انجمن دینی در او، و همنشین میثره، مردگان تیره و پیروان مرده‌ی میثره را، که نسلی پس از نسل دیگر در آسمان میثره گرد آمده‌اند، دربر می‌گیرد. همین باور را از «گروه‌ی آسمانی» تیره، همچون «داور روان‌ها»، در بخش‌های دیگر زمینه‌های دین‌های ایران باستان باز می‌یابیم.

پی‌آمد طبیعی این باورداشت این است که سروشه در آن آثار بعدی هم یک چهره‌ی آن جهانی است. پیش از پایان گرفتن کار جهان، سروشه هیشم Hēšm یا «کشتار خواهی» را می‌کشد و بدین گونه تباهی جهان پلیدی را آغاز می‌کند، مهر و زوروان دادگری آسمانی و سرنوشت را انجام می‌دهند (نک بخش ۷). در شمار بلند بالای تضادهای جهان هستی که شرط دوگانگی آفرینش است و در بندهش بخش ۵ می‌آید (چاپ انکلساریا، ص. ۴۷ و بعد)، هیشم (ستا: Aēšma) و سروش در برابر هم قرار گرفته‌اند. این تضاد در سروش یشت، یسن ۵۷، به روشنی نشان داده شده است، هر چند که مسایل آن جهانی در اینجا

چندان جدی گرفته نمی‌شود: «سروش، کسی که با جنگ افزار خود (سَنیش snaiθis به‌ویژه جنگ افزار خدایان) ائشمه را به‌زمین می‌افکند و به‌همه‌ی تن او زخم‌های خونین می‌زند» (ب ۱۰). ماهیت وجودی این ائشمه را از بند ۲۵ سروش یشت درمی‌یابیم «مارا پناه ده، ای همره آشی، ای سروشه‌ی نیک بالیده، در هر دو جهان، جهان استومند (استخوانی) و جهان مینوی، از تباهی و ویرانی (مهرکه Mahrka)، جهان دروگ، از کشتارخواهی (ائشمه) که از جهان دروگ است، از لشکرهایی که از آن جهان دروگ است، و درفش خونین را در پیش تاخت‌های ائشمه برمی‌افرازند و ائشمه‌ی بدچشم (دوژدا duždā نک. بخش ۴)، همراه با برهم‌زننده‌ی دیو آفریده (ویذاتو vidātu دیو نعش است که معمولاً استویداتو نامیده می‌شود). پس ائشمه خدای سپاهیان دشمنی است. ناگفته نماند که این بیت، واژه به‌واژه، از مهریشت (ب ۹۳) گرفته شده، با یک فرق، و آن اینکه اینجا میثره به‌جای سروشه برای پناه بردن از شر ائشمه نیایش می‌شود: یک نمونه‌ی تازه برای اینکه چگونه چهره‌ی میثره به‌وسیله‌ی سروشه کنار زده می‌شود. باید آشکار باشد که ائشمه در اصل پادنهاده (= Antithese) انجمن میثره‌یی بود در برابر سروشه. او یعنی ائشمه به‌تیره‌های دشمن که بر سر میثره مرگ و تباهی آوردند وجود خارجی می‌بخشد. این همپایگی تا به‌لقب آنها هم کشیده می‌شود. همان‌گونه که «سروش درشی درو» است یعنی آراسته با گرز است، ائشمه هم با «خر(و)ای درو» یعنی با یک گرز خونین آراسته است.



خدایان گونه‌گون دیگری، چنان‌که از «گفت‌آورد»هایی که تاکنون از مهریشت گزارش داده شده در جامعه‌ی میثره دیده می‌شود. پاره‌یی از این چهره‌ها را باید بررسی کنیم. پیشاپیش میثره «وَرِثَرَنَه» [Vərəθrayna در اصل Vṛθrayna] که آفریده‌ی اهورایی است به‌صورت یک گراز با دندان‌های تیز می‌تازد، گرازی که با چنگال‌های تیز با یک ضربه می‌کشد و هنگامی که خشمناک است به‌او نزدیک نتوان شد، با پیشانی خالدار، زورمند و با دست‌های آهنین، با پی‌ها و دم آهنین، با چانه‌ی آهنین» (ب ۷۰). درباره‌ی این خدا به‌تازگی ا. بنونیست E. Benveniste و ل. رنو L. Renou جستار بزرگی نوشته‌اند

Cahiers de la Société در Vṛtra et Vṛthrayna. Étude de mythologie indo-iranienne) Asiaticque، دفتر سوم، پاریس ۱۹۳۴) که از بسیاری جهات نظر ما را درباره‌ی وجود و تاریخ آن زیر و زیر می‌کند، هر چند نظریه‌های نویسندگان این جستار در چند جا نیاز به تغییراتی دارد. این دو نویسنده به این نتیجه می‌رسند که یک خداوند مشترک آریایی وجود داشته که نام او در ایران وِرْثَرُغْنَه و در هند Vṛtrahan است و «شکننده‌ی ایستادگی» باید ترجمه شود، و او خدای حمله‌ی پیروزمندانه بود. در هندوستان این خداوند با پهلوانی به نام ایندرا Indra در هم آمیخته و در نتیجه نام وِرْثَرُغْنَه، کشنده‌ی وِرْثَرَه تعبیر شده است، و از آن اهریمنی به نام وِرْثَرَه که دشمن ایندرا است پدید آمده است. هندیان توانستند این موضوع را به یک باور کهن آریایی، یک اژدهای پلید، پیوند دهند ولی در بنیاد وِرْثَرَه آفریده‌ی است از خیال پردازی هندی. ایران اوضاع و احوال آریایی را نگاه داشت: انگیزه‌ی اژدها در اینجا سخت گسترش پیدا کرد. ولی به جای کشنده‌ی اژدها یکی از پهلوانان یاد می‌شود (ژِئِئُتُونَه = فریدون، کرساسپه و دیگران) و نه وِرْثَرُغْنَه، که تنها یک موجود پیکر یافته‌ی است برای نیرو و به‌ویژه نیروی حمله. به هر روی هیچ‌گونه اشاره‌ی از وِرْثَرُغْنَه به عنوان کشنده‌ی اژدها در اوستا که تنها سند باارزشی است، هنگام سخن از شناخت هستی خدای نخستین، دیده نمی‌شود؛ در افسانه‌های بیرون از اوستا، که این خدا کشنده‌ی اژدها توصیف می‌شود، چنین می‌نماید که تأثیرهای بیگانه‌ی پذیرفته شده است.

من یقین کامل دارم که بنویست حق دارد، وِرْثَرُغْنَه را «ایستادگی شکن» ترجمه کند، و سخت گرایش دارم به اینکه به نظر نویسندگان درباره‌ی شکل و رنگ دوّم افسانه وِرْثَرَه پیوندم، هر چند که خودم نمی‌توانم نظر مستقلی درباره‌ی موادّ هندی بدهم. اما از سوی دیگر گمان می‌کنم که برداشت بنویست از هستی خدای وِرْثَرُغْنَه، هم باید ژرف نگریسته و هم تصحیح شود. به سختی می‌توانم بپردازم که در باور نخستینی، نیروی به عنوان آهنگش یا انتزاع، شخصیت پیدا کند، و به‌ویژه هنگامی که سخن از خداوندان آریایی است، این نکته برای من سخت دشوار می‌آید. اگر وِرْثَرُغْنَه چنان که پیداست، به معنای شکننده‌ی ایستادگی باشد، به دشواری می‌توان به تنهایی یا در درجه‌ی نخست به نیروی شکننده‌ی ایستادگی به آن معنای آهنگیده‌اش اندیشید، بلکه به همان اندازه، و یا

بیشتر، به دارنده‌ی نیروی مادی می‌توان اندیشید. نمونه‌های بسیاری را پیش از این یاد کردیم و پس از این هم باز خواهیم دید که خداوندان آریایی، گروه‌های مادی و عینی را به گونه‌ی شخصیت می‌بخشند. نیرویی که وِرْتَرغَنه نماینده‌ی آنست، در واقع به خودی خود معنایی ندارد، بلکه در رابطه با زندگی مادی آن تیره دارای معناست. از این دید شاید بتوان کوشید وِرْتَرغَنه را همچون موجود شخصیت یافته‌ی سپاه جنگی، یا آن تیره‌یی دانست که برای جنگ گِرد هم آمده‌اند. با اینهمه پاره‌یی از ویژگی‌ها در وجود او رهنمون به یک جهت کاملاً معینی است.

در بالا دیدیم که وِرْتَرغَنه به صورت یک گراز ترسناکی درمی‌آید. یشت کهنه‌ی ۱۴ که ویژه‌ی اوست به ما آگاهی می‌دهد که وِرْتَرغَنه ده بار به صورت‌های گوناگون به این جهان بازگشته بود. نخستین بار به صورت وَاثَه یا باد، که آفریده‌ی نیرومند و زیبای مزدایی است، پدیدار شده و فَر (یا خورنه) را با خود همراه آورده بود، بار دوم به صورت یک گاو زیبای زَرین که بر فراز دو شاخ او نیروی نیک ساخته شده (آمه Ama) هویدا بود، سومین بار به صورت یک اسب سپید زیبا با گوش‌های زَرین و لجام زَرین درآمد که بر فراز پیشانی‌اش نیروی نیک ساخته و نیک بالیده هویدا بود، چهارمین بار به صورت یک ماده شترگشن و مست که از همه شتران نر آماده نیرومندتر و وحشی‌تر است، به هنگامی که با ماده‌ی خود به جفت‌گیری می‌رود، و از همه بهتر او را پناه می‌دهد؛ پنجمین بار به صورت یک گراز درمی‌آید (یشت ۱۴۱۵ = ۱۰۷۰) ششمین بار به صورت مرد پانزده ساله‌ی درخشان روشن چشم زیبا با پاشنه‌های کوچک در می‌آید، هفتمین بار به صورت مرغ وَاَرِگَن Vārəgan (در جاهای دیگر وَاَرِنِگَن Vārəngan) که شکار خود را از پایین می‌بندد و از بالا خورد می‌کند و تندترین پرنده در میان پرندگان است؛ هشتمین بار به صورت یک قوچ وحشی زیبا که دارای شاخ‌های کج است درمی‌آید؛ نهمین بار به صورت بز کوهی با شاخ‌های تیز و دهمین بار به صورت مرد جنگی شکوهمندی درمی‌آید.

یشت وِرْتَرغَنه (بهرام‌یشت)، چنان که فهمیده می‌شود، برای کاربرد انجمن دینی زردشتی ترتیب داده شده بوده است، و در نتیجه زردشت هم وِرْتَرغَنه را نیایش می‌کند و او به زردشت، چشمه‌ی تخم‌ها را، (که همان نیروی جنسی باشد)، زور بازو، تندرستی، ماندگاری و تیزچشمی می‌بخشد (ب ۲۸ و ۲۹).

گاو نزد وِرْثَرِغَنَه تقدّس ویژه دارد. در بند ۵۵، ۵۴ سخن از ستم سختی است که وِرْثَرِغَنَه از راه ملّتی که تنها در اینجا یاد می‌شود، آگاه شده است و آن وِیام بوده Vyāmbura ها هستند که همچون پرستندگان دَئِیوه معرّفی می‌شوند^(۱). اینها توجّه به روان گاو ندارند، خون او را می‌ریزند، ستون مهره‌های پشت او را می‌شکنند، تن او را خرد می‌کنند، اندام‌های او را از بند جدا می‌کنند، گوش‌های او را می‌برند، چشمانش را برون می‌آورند. درباره‌ی این مورد به آسانی نمی‌توان داوری کرد. چنان‌که دیدیم (ص ۵۲) کشتار گاو همراه با آیین ویژه با رسم هئومه که از محیط پرستندگان میثره در انجمن دینی گاهانی سر زد، بستگی داشت و همچنین به‌خاطر قربانی کردن گاو از سوی زردشت به‌سخت‌ترین صورت بر ضدّ آن پیکار می‌شد. شاید به‌همین جهت این مورد یک کشمکش دیرین زردشتی را با قربانی گاو دربر دارد. با وجود این می‌توان در این گمان بود که این یک گونه روش کشتن جانوران به‌ویژه وحشی است که این قطعه بر ضدّ آن است، و قطعه‌یی است که با عادات مرسوم انجمن دینی میثره ناسازگار است^(۲).

وِرْثَرِغَنَه پیوستگی نزدیکی با خُورَنَه [xvarənah] یا فرّی دارد که او به‌هنگام به‌صورت باد درآمدن، داراست، از این رو این وِرْثَرِغَنَه یکبار لقب بُرْخُورَنَه barō.xvarənah یعنی بَرَنده‌ی خورنه را می‌گیرد (وندیداد ۱۹۱۷). بنونیست^(۳) به‌درستی از راه ترجمه‌های پهلوی درباره‌ی این قطعه، و از یک یادداشت در بندهش چنین نتیجه‌گیری می‌کند که از این لقب به‌صراحت و روشنی چنین فهمیده می‌شود: خُورَنَه درفش خدا است و وِرْثَرِغَنَه گیرنده‌ی این درفش. مطمئناً خُورَنَه شایسته خدایان و در درجه‌ی نخست شایسته‌ی خود میثره است (سنج. مهریشت بند ۱۶، ۶۲، ۶۷، ۱۰۸، ۱۴۱). با اینهمه از همان آغاز چنین می‌نماید که این موضوع تا یک اندازه‌ی بسیار با وِرْثَرِغَنَه بستگی داشته باشد. در یک روایت بعدی (کارنامک بخش ۳) این فر به‌صورت حیوانی خود هم جسمانیّت پیدا می‌کند، به‌طوری‌که به‌یکی از صورت‌هایی که صفاتش بسیار نزدیک به وِرْثَرِغَنَه است درمی‌آید، یعنی به‌صورت یک بَرّه که همراه اردشیر بابکان در حالی که برای به‌دست آوردن تاج شاهی سخت در تلاش است، در راه است، تا اینکه سرانجام او را بر روی اسب خود می‌گیرد؛ از اینجا چنین دستگیر می‌شود که اردشیر از دشمن خود اردوان نیروی شاهی را به‌چنگ آورده است. من نمی‌توانم

مسئله‌ی خُورَنَه را با تمام گسترشی که یافته در اینجا بپذیرم ولی می‌خواهم یادآوری کرده باشم که مفهوم خُورَنَه هرچند هم که بی‌گمان از همان آغاز یک تصوّر روشنائی مادی دربر دارد، با وجود این بستگی پیدا می‌کند به نیرویی که آن را هستی‌های موجودات جهان روشنائی گسترده و شکوفا می‌کنند. خُورَنَه درخشانی نیرویی است که در خدایان جهان روشنائی و فرمانروایان نیکو و پهلوانان در جهان ما آشکار می‌شود. واژه‌ی خُورَنَه یک واژه‌ی هم‌معنای خَشْتَرَه Xšaθra است، که به‌طور کلی نشان‌دهنده‌ی نیروی خوبی و نیکویی است. میثره در یک لحظه هم خُورَنُودا^۱ Xvarənōda، بخشنده‌ی خورنَه خوانده می‌شود، و هم خَشْتَرُودا^۲ Xšaθrōda، بخشنده‌ی خَشْتَرَه است (یشت ۱۰۱۶). ولی در انجمن دینی میثره مفهوم خَشْتَرَه به‌کلی در درجه‌ی دوّم اهمیت قرار می‌گیرد، در صورتی که هم‌معنای آن، خُورَنَه از گسترش بسیار برخوردار است و در اینجا چنان‌که پیداست یک مفهوم بنیادین را نشان می‌دهد. یک یشت تمام، یعنی یشت ۱۹ ویژه‌ی خُورَنَه است. در این یشت شمار بسیاری از پهلوانان و فرمانروایان، بی‌قید زمان، نام برده می‌شوند که در آنان فریزدانی نشان داده می‌شود، در اینجا ما نخستین خاستگاه تاریخ اساطیری ایرانی را می‌یابیم، که با حماسه‌ی فردوسی یعنی شاهنامه به ادبیات جهان راه یافته است. بنا بر متن این یشت، میان نیروی وِرْتَرغَنه‌یی که در جانوران آماده‌ی جفت‌گیری دیده می‌شود و نیروی وِرْتَرغَنه‌یی که در پهلوانان و فرمانروایان زمان‌های پیشین و حال آشکار می‌شود همانندی‌هایی وجود دارد. در یک بخشی، که بدبختانه به‌صورت قطعات پراکنده و بد به‌دست ما رسیده، یعنی یشت ۴۰-۱۴۳۴ نخست از این گفتگو است که استخوان‌ها و پره‌های مرغ و اَرِنگَن را، که پیش از این به‌عنوان روح دوباره برگشته‌ی وِرْتَرغَنه شناختیم، و نام او با نام خود وِرْتَرغَنه بستگی نزدیک دارد، همچون نظر قربانی بر ضدّ مرگ و تباه شدن به‌دست دشمن، همراه خود می‌برده‌اند. پس از آن ناگهان و بی‌مقدمه چنین می‌آید که: «آنچه (که شاید مقصود زور باشد) که اهورایی‌ها با خود همراه دارند، موجودات اهورایی با خود دارند، که نامورترین مردم با خود دارند، آن را کُوی اوسه با خود همراه داشت: (زوری) که اسب نر داراست، شتر آماده جفت‌گیری داراست، آبی که در آن کشتیرانی می‌شود داراست، (زوری) که تَرِیتَنوَه پهلوان دارا بود، کسی که بر آژی دَهاک پیروز شد...» (ب ۳۹، ۴۰). شاید بتوان تردید کرد که آهوه تا چه

اندازه در اینجا به معنای سروران آسمانی یا فرمانروایان زمینی است؛ اما آنچه قطعیت دارد این است که در چند جا این واژه به معنای دوم به نظر می‌رسد که به کار رفته است.^(۱) من این واژه را اینجا بیشتر به معنای سروران آسمانی وابسته می‌دانم که نسبت به پهلوانان زمینی یعنی «ناموران» در برابر هم گذاشته می‌شوند. اسب نر و شترگشن و مست را پیش از این به عنوان وِرْثَرِغَنَه‌ی به صورت حیوان درآمده شناختیم. آبی را که در آن کشتیرانی می‌شود کرد در آنجا نیافتیم ولی در خُورَنَه یشت (یشت ۱۹۶۸) رودخانه هَیْتومَنْت - همان که یونانیان Etymandros می‌نامند و امروز به نام هیلمند در افغانستان است - می‌آید که دارنده‌ی خُورَنَه است و از این گذشته زورمندی اسب و شتر را دارد، می‌بینیم که چگونه پنداشت خُورَنَه و پنداشت وِرْثَرِغَنَه به صورت تجزیه ناپذیری در یکدیگر آمیخته شده‌اند.

آتنه اوس (XIV Athenaeus ۳۳، چاپ کایبل) قطعه‌یی از دینون پیرو مکتب آکادمی را (نیمه‌ی دوم سده‌ی چهارم پیش از م.) از پرسیکا نگاهداشته است.^(۲) آنجا چنین می‌آید که زمانی که کورش به پارس سفر کرد در حالی که عَلم آشوب برافراشته بود، آستیاگ مهمانی ترتیب داده و انگارس آوازه‌خوان را فراخوانده بود. پس از ستایش‌های همیشگی آوازه‌خوان این چنین پیشگویی می‌کند: جانوری بزرگ، بی‌باک‌تر از گراز، در زمین‌های باتلاقی رها خواهد شد، هنگامی که او آن بخش را در آنجا به دست آورد در زمان کوتاهی به آسانی با دشمنان بسیار پیکار خواهد کرد. چون آستیاگ پرسید که مقصود او از این جانور چیست انگارس پاسخ داد: «کورش پارسی». آستیاگ دانست که پیشگویی درست بوده است، و بیهوده کوشید که مأموریت کورش را لغو کند - این نکته را که در گراز یک نوع جسمائیت وِرْثَرِغَنَه نهفته است ویندیشمان Windischmann دریافته و بنویست آن را تأکید کرده است.^(۳) کورش جانوری از همان‌گونه که در جسمائیت یافتن وِرْثَرِغَنَه است پنداشته می‌شود؛ فرق میان این پنداشت و اندیشه‌ی جسمائیت یافتن واقعی نیروی وِرْثَرِغَنَه در کورش نکته‌ی بسیار باریکی است و پایه‌ی آن بیشتر بر یک سبک مبهمی است که چنین پیشگویی، بر حسب سبک باید بر روی آن کشیده شود. سبک و قطعه‌ی دیگری از همین پرسیکای دینون را می‌آورد که آن هم مربوط می‌شود به کورش پیش از جهانشاهی اش (Dedivinatione I 23, 46): «کورش

خواب دید که خورشید سه بار بر روی پای او افتاد و او سه بار بیهوده کوشید که خورشید را با دست‌های خود بگیرد، و خورشید پس از آن به پایین لغزید و دور شد. مغان این خواب را چنین گزارش کردند که به کورش بدین گونه یک فرمانروایی سی ساله نوید داده شده است». از خورشید در اینجا بی‌گمان همان فر باید دانسته شود.

وِرْتَرُغَنَه هم نیرویی است درونِ انسان. «باشد که همه‌ی بداندیشان از زورمندی (آمه Ama) و شکننده‌ی ایستادگی (وِرْتَرُغَنَه) بترسند، از روح (حمله) (مَنَه manah)، که در شخصیت (تَنو tanu) قرار دارد» (یشت ۱۴۳). تَنو واژه‌یی است برای نشان دادن تمام شخصیت یافتن پیدا و آشکار آن، نه آنکه اختصاصی به تن داشته باشد، چنان‌که معمولاً آن را معنا می‌کنند.

اگر ویژگی‌های وجود وِرْتَرُغَنَه را با هم یک جا بنگریم می‌بینیم که آن یک نیرویی است در انسان، و نه تنها نیرویی برای شکست دشمن، بلکه نیرویی جنسی و اصولاً همه نیروهای جسمانی و تندرستی، و از اینها هم گذشته نیروی بینایی است. ولی اگر او را تنها در وابستگی‌اش با فرد بخواهیم ببینیم، در هستی او سخت به گمراهی خواهیم افتاد. او به همان اندازه که خداوند فردی است، خداوند گروهه و جمعی نیز هست، خدای سپاه تازنده است و همواره خود را در شاهان و فرمانروایان آشکار می‌کند. فرّ او در درازای زمان کشیده شده است و همواره رشته‌ی پیوسته‌یی در تاریخ ایران می‌سازد. همچنین رودخانه‌یی را که سخت در حال موج است پر می‌کند. هم وِرْتَرُغَنَه خود، و هم موجوداتی که دارنده‌ی فرّ او هستند در جانوران نیرومند سرشار از نیروی جنسی پدیدار می‌شوند.

نخستین جسمانیّت یافتن وِرْتَرُغَنَه باد (واته) است. باد در جاهای بسیاری از اوستا همچون خداوند دیده می‌شود؛ از آن میان در مهریشت بند ۹ است که میثره لقب ورتراجن *vərəθrājan* را گرفته است، و با میثره و یک خدای دیگر دامویش *damōiš* *upamana* همراه است، به زودی از این خدا یاد خواهیم کرد؛ دیگر در بند ۲۱ است که این خدای باد نیزه‌های دشمنان میثره را دور می‌کند تا به آماج‌های خود برخورد نکنند. پیش از این دیدیم که در وِرْتَرُغَنَه یشت برای او صفات بی‌پروا، زیبا، آفریده‌ی مزدها یاد می‌شود؛ این صفت آخری را چنان‌که پیدا است گویا انجمن دینی زردشتی به او داده

است. ویو Vayu که هم‌معنای واته است، بالاتر از مرحله‌ی خداوندی گسترش یافته است. سراسر یک یشت (یشت ۱۵) ویژه‌ی او است. او همچون خدایی فراتر از نیکی و بدی، همچون خدای سرنوشت بخش نیکی و بدی، همچون دارنده‌ی فر و با نیروی دید تیز آراسته شده است. به این مناسبت بسیار مهم است که او همچون خدای مرگ انگاشته می‌شود. او به همراهی اهریمنِ نَعش (اَسْتَوِیْدَتو Astō.vīdōti) «حل‌کننده‌ی استخوان‌ها» بیرون می‌آید. اگر کسی در حال مرگ باشد اهریمنِ نَعش او را می‌بندد، ویو از سفر او جلوگیری می‌کند، آن نَعش بسته را می‌گیرد بیرن می‌برد (یشت ۱۵۵۲، وندیداد ۵۹).

ثَوَاشَه θwāša به واته و ویو بسیار نزدیک است، و اوست که دایره‌ی هوا را می‌نماید (وندیداد ۳۴۲). در مهریشت (ب ۶۶) همچون خداوندی جسمانیّت پیدا می‌کند و لقب خَوَذَاثَه xvaθāta می‌گیرد، کسی که بنا بر قانون خود زندگی می‌کند، یعنی «مستقل و فناپذیر» و این لقبی است که به ویژه به روشنی‌های بی‌پایان، به بالاترین نیروی تولید نسل، که در جهان هستی بالاترین پایه را داراست، داده می‌شود. در زردشتی پسین ثَوَاشَه و واته و ویو همچون خداوندانی ویژه در کنار هم قرار می‌گیرند (یسن ۷۲۱۰) (نیایشن ۱۸؛ وند. ۱۹۱۳). می‌توان با اطمینان گفت که این سه نام در اصل پنداشت‌ها و باورهای همانندی را بیان می‌کرده‌اند؛ نام‌های گوناگون گویا از محافل گوناگون برخاسته‌اند که در آنجا آن خدا پرستش می‌شده است؛ باید روشن باشد که ما در اینجا با برترین خداوند رنگ باخته‌یی سروکار داریم که در اصل از میثره و آهورمزداه و خداوند برتر دیگر مستقل بوده است، ولی سپس به محفل آنان با پایه‌یی پایین‌تر درآمده است. نزدیک‌ترین همپایه‌ی او خدای زمان در غرب، یعنی زوروان است، که با او معمولاً در مراسم نیایش در یک جا گذاشته می‌شود^{۱)}.

برای وِرْتَرَنَه هم یک هم‌معنا می‌یابیم که دامویش اَوَیْمَتَه است. وی در مهریشت بند ۹ با همراهان میثره با باد (واته) که شکننده‌ی ایستادگی است درمی‌آید. در فروشی یشت (۱۳۴۷) بجز او رشنو هم افزوده می‌شود، و چنین می‌نماید که تمام این خداوندان را فَرَوَشی‌ها همراهی و بدرقه می‌کنند. در رشن یشت (یشت ۱۲۴) به گروه همراهان خَوَرَنَه‌ی کَوِی و «بختِ آفریده‌ی مزدا»، (سَوَکَه sauka) نیز افزوده می‌شوند. در مهریشت بند ۶۶ خداوندان زیر در پیرامون میثره برشمرده می‌شوند: اَشی خوب، پارندی، تَرَبَه،

همّورتی، خورته‌ی کوی، ثواشه یا کسی که بنا بر قانون خود زندگی می‌کند، دامویش اویمنه و فرّوشی‌ها (اگر بخواهیم از روی خارج بودن وزن شعری داوری کنیم این نام‌های آخر همه افزوده‌های بعدی هستند). در بند ۶۸ می‌آید که اشی خوب گردونه‌ی میثره را می‌برد و دامویش اویمنه گردونه را با شتاب می‌راند. در بند ۱۲۷ می‌آید که دامویش اویمنه سواره می‌راند تا به همنشینی میثره برسد؛ در آنجا او به صورت یک گراز است، و با همان لقب‌هایی توصیف می‌شود که آن صورت را برای وِرثَرغنه که به صورت گراز پدیدار شده بود، در بند ۷۰ و در جاهای دیگر دیدیم. آتش (آتر ātar) و خورته‌ی کوی با او یکی می‌شوند. پس هیچ‌گونه جای تردید نیست که وِرثَرغنه و دامویش اویمنه هر دو یکی هستند. روشنگری‌های زبان‌شناسی درباره‌ی این نام‌ها چندان اطمینان‌بخش نیست، ولی گمان نمی‌رود که معنای دیگری جز «همانند دامی» یا «ماندگار نزد دامی» داشته باشد. دامی در اوستا هم به معنای آفریدگار است و هم به معنای آفرینش و اینجا تنها به معنای آفریدگار می‌تواند باشد. معنای این نام به هر حال کاملاً روشن است: مربوط است به خداوندی که با آفریدگار در پیوستگی بسیار نزدیک قرار دارد، به اصطلاح شریک بی‌واسطه‌ی او یا دو همکار. این است وضع وِرثَرغنه در برابر خدای آفریدگار. خوب می‌شود فهمید که زردشتیان از واژه‌ی دامی نخست به‌اهورمزده می‌اندیشیدند، چنان‌که در انجمن دینی میثره به میثره، ولی پیوستگی نزدیک دامویش اویمنه همه جا با باد، همه گونه تردید را بر کنار می‌کند که نخست و در اصل باد را به عنوان دامی می‌خوانده‌اند.^{۱)}

یافتن موارد مشابه برای مجموعه‌ی باورهای وِرثَرغنه‌یی در تاریخ ادیان دشوار نیست. بهترین و روشن‌ترین اینها نزد تیره‌های افریقایی یافت می‌شود. جامعه‌ی چوپانی شیلوک^{۲)}ها Shilluk در کنار رود نیل سفید، که گروه اندکی از آنان به کشاورزی می‌پردازند و از نظر دید اجتماعی به تیره‌های ایرانی باستان بسیار نزدیکند، نام بالاترین خدای آنها یوئوک Juok است که آفریننده‌یی است که جهان را به نظم آورده است. ولی یوئوک رهبری کارهای مردم را به روان‌گذشتگان واگذار کرده است و خود در بلندی به سر می‌برد، بی آنکه خود چندان در اندیشه‌ی موجودات زمینی باشد. شیلوک‌ها هم چندان در پی پرستش او نیستند؛ پرستش آنان به جای این متمرکز می‌شود به نیاکانگ Nyakang،

که نیای بزرگ شیلوک‌ها و بنیادگذار دودمان آنان است. در حقیقت این نیاکانگ است که نیایش می‌شود و بیش از همه قربانی‌ها به‌او پیشکش می‌شود. او پهلوان آن تیره است. کسی است که مردم به‌او می‌بالند و در سرود و گفته‌های بی‌شمار ستایش می‌شود. او برای هر یک از افراد شیلوک‌ها و هر چه که در زندگی ملی و درونی آنان ارزشمند است بالاترین نمونه است، بُن هر چیز در او است، چه کشورهای آنها و جنگ‌ها، و چه خرید و فروش چارپایان و کشاورزی آنان. برعکس یوئک یک نیروی بی‌حسابی است چنان‌که آدمی باید آن نیرو را نرم و رام کند تا از چنگ پیگیری‌های او رهایی یابد. نیاکانگ به‌راستی یک انسان واقعی بود، و روزگاری در زمان‌های بسیار پیشین پادشاه فرمانروایی بود، ولی اکنون یک نیمه خداست. او نام‌های افتخاری پدر، نیا یا نیاکان پادشاه یا پادشاهان، و «مرد بزرگ در آن بالا» است (برابر مردان بزرگ که در زمین هستند). او در یک توفان سخت ناپدید شد، بنا بر گزارشی جامعه را توفان پراکنده کرد، و وقتی نیاکانگ خود را تنها دید، آن را احساس کرد و خود را خفه کرد (همه‌ی شاهان آینده‌ی این دودمان، هنگامی که در ایشان نشانه‌ی پیری نمایان می‌شد، به‌گونه‌ی سخت کشته شدند). ولی به‌این نکته ایمان دارند که او به‌راستی نمرده، بلکه به‌گونه‌ی رازآمیزی مانند یک باد ناپدید شده است. اگر او به‌راستی مرده بود، جامعه‌ی شیلوک در حال حاضر نابود شده بود. روان نیاکانگ در فرمانروای خانواده‌ی او خانه می‌کند، این پیش‌آمد هنگام تاج‌گذاری شاه تازه روی می‌دهد، و روان نیاکانگ به‌وسیله‌ی یک پیکره‌ی چوبی، که مردم می‌پندارند که در آن سکونت دارد، به‌او داده می‌شود. نیاکانگ خود را به‌صورت یک جانور آشکار می‌کند. هر جانوری که دارای رفتار شاهی یا زیبایی ویژه‌ی است می‌تواند به‌کار جسمانیّت یافتن او بیاید. اینها جانورهای وحشی شیر و سوسمار و مارهای زرد کوچک، ظریف‌ترین گونه‌ی آهوها، فلامینگوها و پروانه‌های رنگارنگ هستند. همچنین به‌ویژه نمونه‌های زیبای دام‌های خانگی می‌توانند روان نیاکانگ را در خود جای دهند. یک‌بار او خود را در یک گاو سفید آشکار کرد و پس از آن پادشاه وقت فرمان داد که برای نیاکان قربانی‌های ویژه نیاز شود.

جامعه‌های دیگر افریقایی، به‌ویژه در میان تیره‌های بانتو Bantu باورهایی همانند این دارند.^{۱)} شکل‌های ظاهری تغییر و تبدیل پیدا می‌کنند ولی همه‌جا سخن از برترین

موجودی است که در عین حال بیش از همه همچون خدای بی‌اثر و بی‌کار دانسته می‌شود و چندان زیاد موضوع پرستش نیست و سخن از روان نیاکان است که بیش از همه موضوع پرستش‌اند و از همه بیشتر با افراد در گذشته‌ی پادشاه وقت و از همه کمتر به‌وسیله‌ی بنیادگذار آن دودمان شناسانده می‌شوند. بالاترین خداوند بنا بر باور آنان نیروی خود را گاهی در رعد و برق و باران و زمین لرزه نشان می‌دهد ولی روی هم رفته کمتر به کارهای مردم می‌پردازد، و یا اصلاً هیچ به کارهای ایشان نمی‌پردازد. اینها بیشتر به‌وسیله‌ی ارواح و بیش از همه ارواح سران تیره نگاهداری می‌شوند و یگانه وظیفه‌ی پیشوایان دینی آنها، یعنی میانجی بودن میان آنان و مردم، کم روی نمی‌دهد. جالب است که غالباً میان ارواح مردم عادی و سران تیره فرق‌های خاصی گذاشته می‌شود. مرد عادی می‌تواند به پرستش روان خویشاوندان مرده‌اش بسنده کند. نزد مردم باسوتو Basuto یکی از جامعه‌های باتو در افریقای جنوبی^{۱۱} است، هر یک از خانواده‌ها زیر نفوذ و پناه نیاکان خودشان قرار گرفته‌اند، ولی خود آن تیره به‌عنوان یک واحد کامل نیاکان پادشاه زمان را به‌عنوان خداوند ملی به رسمیت می‌شناسد و نمازهای خود را به‌سوی مونا‌هنگ Monaheng و متلومی Motlumi که سران تیره از این دو برخاسته‌اند، می‌گذارند.

این موارد همانند به‌ما اجازه می‌دهد که مرزهای هستی وِرتَرغَنه ایرانی را تا اندازه‌ی به‌روشنی تعیین کنیم، واقعی که وِرتَرغَنه را جسمائیت می‌بخشد، خاندان فرمانرواست، هم پادشاهان در گذشته و هم خاندان سالار تیره‌ی زنده. فر وِرتَرغَنه، جان، یا نیروی آن خاندان است که در پهلوانان و پادشاهان زمان پیشین آشکار شده و در وجود فرمانروای زنده وجود دارد. همه‌ی موجودیت آن تیره بر همین نیروی خانوادگی فرمانروا استوار است. از این رو وِرتَرغَنه خدای نیروی جنسی نیز هست.

پس وِرتَرغَنه را هم باید یکی از پهلوانان زمان‌های پیشین یا یکی از فرمانروایان مهم یا بنیادگذار دودمان شاهی بدانیم. ولی بنویست کاملاً حق دارد که می‌گوید یک چنین جنبه‌ی در توصیف وِرتَرغَنه نزد ایرانیان به چشم نمی‌خورد. اکنون شاید ایراد بشود، که اصل باور وِرتَرغَنه در زمان‌های پیشین گم می‌شود و صفت او به عنوان پادشاه تقریباً به‌کلی از خاطره می‌تواند رفته باشد، به‌گونه‌ی که وی تنها به‌عنوان خداوند به‌زندگی خود ادامه داد. ولی من گمان می‌کنم اصولاً طرح این پرسش نادرست است. به‌راستی

وِرْتَرِغَنَه بنا بر وجودش خدای پهلوانی و پهلوانان است و جدا از آنان نمی‌توان درباره‌ی او اندیشید. وِرْتَرِغَنَه همان هئوشیهَه Haošyaha است، تَخْمَه اوروپی Taxmaurupi است، یمه Yima است، کرساسپه Kērēsāspa است، کوی کوات Kavi Kavāt است، کوی اوسه Kavi usa است، ثرئیتونه Thraētaona است و هر چه از این دست است، می‌باشد و اینها دارندگان فرّ او در زمان‌های پیشین و نخستین هستند. او در آنها است و آنها در او. درست با رعایت صفت دارنده‌ی فرّ، آنها وِرْتَرِغَنَه، یعنی «شکننده‌ی ایستادگی» هستند. وِرْتَرِغَنَه در اصل چیزی جز یک نام خانوادگی برای خانواده‌ی بزرگ پهلوانان نیست و به‌خوبی می‌تواند به‌عنوان یک نامواژه‌ی همگانی و یک صفت همیشگی برای تیره‌ی سالارها و یا پادشاهان یک تیره دانسته شود.

بدین‌گونه همه‌ی تمایزی که بنویست و رِنُو میان ورتَرَهَن-وِرْتَرِغَنَه به‌عنوان خدای اصلی آریایی و ایندیره به‌عنوان تنها یک پهلوان به‌صورت خدا درآمده می‌خواهند بیان کنند خود به‌خود از میان می‌رود. همان اندازه که ایندیره یک پهلوان بود، هم او نیز با دریافت آریایی‌اش، خود به‌خود، یک ورتَرَهَن در میان بسیاری دیگر بود. در ایران ایندیره در نتیجه‌ی یک جریان تاریخ دینی، که جزئیات آن را دیگر نمی‌توانیم دریابیم، از خانواده‌ی پهلوانان «شکننده‌ی ایستادگی» بیرون افکنده شده و به‌درجه‌ی یک اهریمن تنزل پیدا کرده است (نک. بخش ۷). در هندوستان به‌عکس همه‌ی پهلوانان زمان پیشین، که ورتَرَهَن بودند، به‌پس رانده شدند و تنها نماینده‌ی خانواده‌ی آنها ایندیره است. برداشت بنویست و رِنُو از اهریمن ورتَرَه به‌عنوان آهنگش بعدی از نام ورتَرَهَن با این برخوردی ندارد. از سوی دیگر، تا آنجا که من می‌توانم ببینم، هیچ‌گونه دلیل بازدارنده‌ی بنیادینی وجود ندارد که وِرْتَرِغَنَه‌ی ایرانی را کشنده‌ی اژدها بدانیم. وِرْتَرِغَنَه کسی است همچون ثرئیتونه، کرساسپه و ایستادگی‌شکنان دیگر که اژدها و غول‌ها را کشته‌اند. پیدا است که این یگانه‌کار وِرْتَرِغَنَه نیست، زیرا وِرْتَرِغَنَه‌های نیمه خدا کارهای پهلوانی دیگر نیز انجام داده‌اند؛ ولی بی‌گمان این از جمله کارهایی است که بیش از هر چیز تخیل را به‌خود مشغول می‌کرده است، و به‌خوبی می‌توان فکر کرد که سیمای وِرْتَرِغَنَه بهتر با این جنبه پیوند یافته، هر چند در اوستا، که کشنده‌گان اژدها با خاطرات پرشور دیده می‌شوند، این نکته از دید خدای جمعی وِرْتَرِغَنَه چندان برجسته نمی‌شود. مقصود این نیست که انکار شود که اساطیر مربوط به کشنده‌ی اژدها یا وِرْتَرِغَنَه که ما آن را از اوستا

بیرون می‌بینیم، از محیط اساطیری بیگانه تأثیر پذیرفته و از این راه یک نقش غیرایرانی گرفته است. اگر بنویسیم می‌گوید که خاستگاه افسانه‌های ارمنی درباره‌ی واه‌اگن Vahagn (= وِرْتَرُغَنَه) همه از آسیای کهن است من کوچکترین دشواری ندارم که در کلیات از او پیروی کنم^(۱)، ولی اگر هم تارهای این بافت از آسیای کهن باشد، به هیچ وجه منافات ندارد که پود آن ایرانی باشد. کشتن اژدها بی‌هیچ گونه گفتگو نشان ویژه‌ی از واه‌اگن ارمنی است، و ریشه‌های این ویژگی در جهان باور ایرانی است^(۲).

پیش از این دیدیم که پیش مردم افریقا پرستش نخستین پادشاه جنبه خدایی یافته و خانواده‌ی آن پادشاه، بالاترین خدا را به فراموشی سپرده بود، چندان که این خدا به روشنی همچون خدای بی‌اثر و بی‌کار آشکار می‌شود. چنان که پیش از این خاطر نشان کردیم احتمال بسیار دارد که باد (واته یا وِیو) یا دایره هوایی (تَواشه) در این زمینه به راستی نماینده‌ی بالاترین خداوند بوده. اما این خدایان ظاهراً خدایان بی‌اثر و بی‌کار و یا در حال بی‌اثر شدن هستند؛ در اوستای نوین، مثلاً در یسن‌ها بدون تردید همین‌ها هستند. اینها بیش از هر چیز به عنوان خداوندان سرنوشت فراتر از نیک و بد شناخته می‌شوند، و نه آنها بلکه وِرْتَرُغَنَه است که به صفت همکار آفریننده: دامویش او پَمَه دست در زندگی انسان‌ها می‌اندازد و آن را ترتیب می‌دهد. اگر باد به عنوان نیروی مؤثر هویدا می‌شود، تنها به عنوان موجود پیکر یافته وِرْتَرُغَنَه است. اگر وِرْتَرُغَنَه و به ویژه خُورَنَه‌ی او نیز با پاره‌ی پدیده‌های طبیعی پیوستگی پیدا می‌کند (مانند آتش و آب) علت آن در درجه‌ی نخست قطعاً این است که او چون با زندگی تیره نزدیک‌ترین پیوند را دارد بر نیروهای طبیعت هم فرمانروایی می‌کند، نیروهایی که هستی خود او بر آنها استوار است. ولی شاید هم در این موضوع یادی از مرحله تاریخ دین نهفته باشد، که وظیفه‌ی سنگین پرستش بالاترین خدا را به خدای خانواده منتقل می‌کرده. این مرحله از این رو با شتاب صورت گرفته که سیمای وِرْتَرُغَنَه از جاهایی گرفته شده بوده که خداوندان آفریننده‌ی دیگر در آنجا در نخستین درجه‌ی اهمیت قرار داشتند. در انجمن میثره که وِرْتَرُغَنَه را از همه زودتر می‌بینیم، میثره خدای آفریننده بود.

هنگامی که زردشت وِرْتَرُغَنَه را نیایش کرد از جمله چیزهایی که او به زردشت ارزانی

داشت یکی هم تیزی‌نی بود (نک. پیش از این ص ۷۳). واژه‌ی سَوَکَه، که در اینجا به کار رفته است برای معنای دیدن در اصل به معنای «روشنایی» است، و بستگی دارد به تصوّر معمول ایرانیان و حتّی یونانیان که دیدن را یک روشنی فَعّالی می‌دانند که از چشم می‌تابد^(۱). این از ویژگی‌های دین ایرانی است که این نیروی روشنی فَعّال همچون یکی از خدایان شخصیت پیدا می‌کند و این مقام خداوندی را خدای مادین چِستی Cisti یا چِستا Čistā عهده‌دار است. این خدا به صورت چِستا در مهریشت (ب ۱۲۶) دیده می‌شود؛ در آنجا این خدا به سوی چپ گردونه‌ی میثره می‌راند و رشنو به سمت راست. بلافاصله پس از این دو دامویش اویمَنَه در شکل گراز یاد می‌شود، و همراه او آتش و خورنه هستند. سراسر یک یشت برای چِستی سروده شده (یشت ۱۶). او خدای مادین راه‌ها است و مردم را به راه‌ها بینا می‌کند و به مردم در جنگل‌ها راه درست را می‌نمایاند، و آنان را از آنها می‌گذراند. این خدا نیروی بینایی ماهی «کَر» است که می‌تواند گردابی را که از یک مو بزرگتر نیست در رودخانه‌ی^(۲) پهن رها که گودیش به بلندی هزار مرد است ببیند (ب ۷) به همین گونه بی هیچ کم و بیش نیروی بینایی، که ورژرغنه به زردشت بخشیده توصیف می‌شود. این نیروی بینایی اسبی است که در یک شب تاریک بارانی و برفی، گرفتار تگرگ شده، که توانا است از فراسوی هشت قطعه‌ی زمین یک موی اسب را بیابد و ببیند، چه موی پشت باشد و چه موی شکم (ب ۱۰). این نیروی بینایی لاشخوری است، که در میان همین دشواری‌ها به همین فاصله که گذشت یک تگه گوشت به بزرگی یک مشت را می‌یابد (ب ۱۳). حاصل آنکه این بینایی است به طور کلی، که متوجّه همه‌ی چیزهای این جهان به معنای گسترده خود می‌شود؛ این آن تیزی‌نی است که در هر موجود زنده‌ی نهاده شده است. ولی این آن نیروی نیز هست که موبد را به خواندن متن‌ها و نیایش وامی‌دارد، تا به یاد بسپرد (ب ۱۷)؛ او به معنی محدودتر با اجرای نقش‌های مراسم دینی بستگی پیدا می‌کند. ماده‌ی که این نام از او ساخته شده است، زمانواژه‌ی را می‌سازد که احتمالاً در زمان آریایی مشترک به معنای کلی آموزش بوده است ولی در اصل قطعاً معنای دیگری جز «روشن کردن» به معنای واقعی خودش نداشته است. چِستی روشن ساختن است و چِستا به معنای روشن شده است به همان معنای واژه. سپس می‌بینیم که او با جامه‌های سپید آراسته شده و بَرَت زَنُوَرَه

barat.zaoθra «در حال بردن قربانی» (یا در حال عرضه کردن آن) است، (مهریشت ب ۱۲۶؛ صفت و لقب دوّمی همچنین در یشت ۱۶۱ هم هست). در اینجا چیستا به عنوان خداوند جمعی به انجمن آیینی شخصیت می بخشد، پیداست نخست موبدان سفیدپوش مراسم نیایش هستند، و سپس انجمن است که با جامه‌ی نماز در آیین نیایش شرکت می کند. ما در بخش ۴ خواهیم دید که همین «دیدن» یک اصطلاح فنی ایرانی است برای هر چیز که هنگام نماز مشاهده می شود، هنگام نماز انسان چیزهای خدایی می بیند؛ در آن هنگام خدای مادیّن بینایی بالاترین نقش خود را داراست، چندان که آن خدا چکیده‌ی هر چیز دیدنی است که در آنجا انجام می گیرد، و همه‌ی بینندگانی که در آنجا گرد می آیند.

چیستی به وِرثرغنه بسیار نزدیک است؛ گاهی چیستی لقب‌های خود را با او عوض می کند. گویا چیستی از همان آغاز از یکی از قلمروهای نزدیک وِرثرغنه است، ولی مانند همین محیط روی هم رفته میهن اصلی خود را در انجمن دینی میثره نگاهداشته است. پس ممکن است که چیستی نخست ساختمان و ترکیبی همپایه‌ی سروشه بوده است؛ اکنون هر دو خداوند در کنار هم قرار گرفته اند و چنین می نماید که تقریباً یک مفهوم و اصطلاح را پوشانند، هر چند که چیستی هم به عنوان خداوند جمعی، به ویژه به معنای تیره‌یی که برای نماز گرد هم آمده اند، می باشد.

در گاهان هم چیستی به صورت یک اصطلاح بر زبان زردشت می آید. ولی گسترش این اصطلاح به علت واژه‌های هم معنای آن سخت محدود شده است؛ این هم معنا دِئنا daēnā است، و آن مفهومی است که به عنوان خداوند شخصیت یافته و خداوند نیایش در انجمن زردشتی شده است. هنگامی که زردشتیان پرستشگاه انجمن دینی میثره را پذیرفتند و با باورهای آنان به صورت همکرده آمیخته شدند چیستی را با دِئنا همسان کردند. از این قرار است تمام یشت ۱۶ که عنوان پهلوی آن هم به همین سبب دین یشت است. در بند ۱۵ همسر زردشت، هَووی Hvōvi، چیستی را برای خوشبختی در زناشویی نیایش می کند، که بتواند بر موجب دِئنا بیندیشد، سخن گوید، رفتار کند. در مهریشت بند ۱۲۶ درباره‌ی چیستا می گوید که او اوپتمه‌ی دئنا‌ی مزدیسنی است. از این واژه یک اشاره و راهنمایی خوبی به دست می آوریم برای معنای این واژه، و این همان

واژه‌یی است که در نام خدای دامویش اویمنه به آن برخوردیم. چیستا (چیستی) جفت دئنا است، به هر گونه که واژه را بخواهیم دریابیم، به هر حال یکی از خداوندانی است که بی‌اندازه به او نزدیک است. در اینکه اینجا ما با یک همسان‌سازی همکرده سروکار داریم هیچ گونه تردیدی نیست.

در انجمن میثره می‌توانیم دو دستگاه خداوندی از هم بازشناسیم که از روزگاران بسیار پیش در هم آمیخته شدند: ۱- میثره-رشنو-سروش ۲- باد (واته، ونو، ثواشه)، وِرترَغنه (دامویش اویمنه) همراه با خورنه-چیستی (چیستا).



باز هم از چند ویژگی دینی میثره باید یاد شود. آیین هئومه Haoma بی‌گمان از اینجا گرفته شده است و در بندهای ۸۸-۹۰ مهریشت دیده می‌شود. درست است که بند ۸۹ ظاهراً اصل زردشتی دارد و زردشتیان در جاهای دیگر این قطعه چیزهایی افزوده‌اند، ولی وجود این آیین در انجمن میثره آشکارا دیده می‌شود.

پنداشت هئومه در اینجا مفصل‌تر از این بازشکافی نمی‌شود. هئومه که همان سَومه هندی‌ها است، یک آشامیدنی آریایی باستانی برای بی‌مرگی است، شیرهای مستی‌آوری، که از گیاهی که دیگر اکنون بازشناختنی نیست، گرفته شده (گیاهی که امروز در آیین هئومه به کار می‌رود جانشین و بدل آنست) در نماز هئومه یستن ۳۲-۹۱ که جای جای عناصر بسیار کهن دارا است از جمله چنین می‌آید:

«خواهش من از تو برای نخستین بخشش این است ای هئومه که دور دارنده مرگ (دووروشه dūraōša) هستی: بهترین هستی گروندگان اشته، آن تابنده، آن که هر گونه نیکبختی را دربر می‌گیرد، دومین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه دور دارنده مرگ، این است: تندرستی برای این شخصیت (من) (شخصیت=تنو). سومین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه دور دارنده مرگ این است: یک زندگی دراز برای زندگی روان (اوشثانه). چهارمین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه دور دارنده مرگ، این که من زورمند، نیرومند، سیر بر روی زمین بمانم، تا بر دشمنان پیروز شوم و بر دروغ چیره شوم. پنجمین بخشش که از تو خواستارم، ای هئومه دور دارنده مرگ، این است: شکننده‌ی ایستادگی (وَرترَجا vərəθraja) و پیروز در روی این زمین باشم، تا بر دشمنان پیروز و بر دروغ چیره شوم. ششمین بخشش که از تو خواستارم ای هئومه دور دارنده مرگ این است: باشد که ما نخست از دزد، نخست از راهزن، نخست از گرگ در امان باشیم، نکند که هیچ یک (از

اینها) نخست از ما آسوده باشد، باشد که ما از همه بیشتر در امان باشیم» (ب ۲۱-۱۹).

زندگی جاودان در جهان پس از مرگ در میان بخشش‌های هئومه نخستین چیز است. او را برای تندرستی زندگی دراز زمینی (اوشانه روان زندگی طبیعی مادی است که با تن خاکی از میان می‌رود)، نیرو، زور، خواسته‌ی زمینی (سیری)، پیروزی در برابر دشمنان برونی و بیداری در برابر دشمنان درونی، نیایش می‌کنند. در متن‌های بعدی چنین می‌آید که هئومه به زنان زایمان آسان می‌دهد، به آنان پسران نیرومند می‌دهد، ناباروران را بارور می‌کند، به زور در آمده به کشور را می‌رباید، چنان‌که او به بالیدن و رویدن کشور بتواند زبان رساند (بندهای ۲۲-۲۴).

از انسان نخستین، چهره‌یی در مهریشت پدیدار نیست، ولی به دشواری می‌توان تردید کرد که یمه برای انجمن میثره چنین نقشی را به عهده داشته است. یمه که یمه yama نزد هندیان است، بی‌گمان یک نمودار آریایی انسان نخستین است^(۱) - در یشت معروف به هوم یشت - یسن ۹ که آن را چندی پیش نقل کردیم - این یمه به عنوان پادشاه نخستین زمان نیکبختی پدیدار می‌شود، یعنی هنگامی که نه سرما و نه گرما نه پیری و نه مرگ بود، و نه دشمنی مردم با یکدیگر که آفریده‌ی دیوان است، هنگامی که پدران و پسران همه پانزده ساله بودند، هنگامی که مردم و چارپا پیر نمی‌شدند و آب و گیاهان خشک نمی‌شدند، او بیشترین خورنه‌ی همگی فرزندان انسان را دارا بود، و در میان همه‌ی میرندگان او «خورشیدنگر» بود (بندهای ۴ و ۵)، یعنی خورشید چشمه‌ی چستی او یا نیروی بینایی او بود. و بدین گونه دارای توانایی و قدرت آسمانی و برتر از طبیعت بود. با همین ویژگی‌ها یمه به عنوان نخستین انسان و نخستین پادشاه در بخش دوم و نندیداد، که شگفت می‌نماید و به دشواری توجیه می‌شود، در می‌آید^(۲). در خورنه یشت (یشت ۱۹) بند ۳۱ تا ۳۸ سخن از یمه با همین واژه‌ها است، ولی از این هم گفتگو هست که خورنه در ۳ مرحله از او دور شد، چنان‌که او نیروی فرمانروایی بر روی زمین را از دست داد. دلیل آن را چنین یاد می‌کند که او به گناه دست زد. در اینجا ما قطعاً در اصل با افسانه‌یی سروکار داریم که می‌خواهد روشن کند که چگونه نیکبختی در دوره‌ی یمه جای خود را به اوضاع بدتر و تیره‌تر زندگی زمینی کنونی سپرد. در هند یمه خدای مرگ است و این نقشی است که بارها به همین انسان نخستین داده می‌شود^(۳).

این یمه با آیین هئومه نزدیک‌ترین پیوند را دارد. در هوم‌یشت یسن ۹ تعدادی از نیمه خدایان شمرده می‌شوند که در زمان نخستین هئومه را می‌فشاردند و از او نیروی کارهای پهلوانی می‌گرفتند. نخستین کسی که یاد می‌شود ویوَه وَنت (هب. ویوَس وَنت Vivasvant) است که پسر او یمه نخستین پادشاه بود^(۱). در واقع او همیشه در ردیف پهلوانان یشت‌ها شمرده می‌شود ولی فقط در همینجا در پایگاه نخستین می‌آید. معنای آن تنها همین است که او در آیین هئومه به‌راستی نخستین انسان بود. میان پادشاه دوره‌ی بی‌مرگی ونوشابه‌ی بی‌مرگی یک پیوند نزدیک هست.

گاهان برای این پیوند دلیل دیگری به‌دست ما می‌دهند. در یسن ۳۲۸ که مرز زمانی بی‌اندازه‌گسترده‌ی آن را از نظر تاریخ دین بررسی‌های آینده برای ما روشن خواهد کرد، زردشت دست به‌حمله‌ی سخت و رویارویی با باور یمه می‌زند. «این گناهان برگردن یمه پسر ویوَه وَنت است که برای خوشایند مردم ما را گوشت گاو خوردن آموخت.» ولی جشن‌های لجام‌گسیخته با قربانی‌های گاو در نیایش‌های زردشت، با آیین جشن‌های افراطی هئومه پیوند جدانشدنی دارد.

بدین‌گونه پژوهش‌های ما ما را به‌سوی زردشت بازگرداند. اکنون شاید آماده باشیم، نمایی چند در جهان تاریکی که گاهان را می‌خواهیم بنگریم، بازشناسی کنیم.

بخش ۴

دین اجتماعی ایران باستان

۲- انجمن دینی گاهان

«بی گمان پیامبر شادمان است که با کسی سخن تواند گفت که سخن او را درمی یابد». این گفته‌ی زردشت است در یسن ۵۱۸. اگر چنین باشد، زردشت چندان از ما خشنود نیست، زیرا ما به راستی از آنچه او می گوید بسیار اندک درمی یابیم. اگر سر آن داشته باشیم که گاهان را بخوانیم، یکسره به جهان دیگری، جز آنچه که در مهریشت هست درمی آییم. همه چیز در اینجا کهنه تر و ناپیدتر از آنجا است. دورنمای جغرافیایی، در این متن های دینی، که همه چیز در آنها پیرامون مرکز دین می گردد، در میان نیست. زبان بسی باستانی تر و همگی سبک آن از گونه‌ی دیگر است. در اینجا ما با شعر یک دست آریایی باستان سروکار داریم، شعری که از نظر فنی به ریگودا نزدیک می شود و یک فرگشت دور و درازی را پشت سر گذاشته است. گاهان دارای یک شکل و قالب منظوم استوار و

یک زبان هنری است با بافت واژه‌بی هنرمندانه و قواعدی معین. همین نکته کار ما را که رسیدن از قالب به محتوا و موضوع است، دشوار می‌کند؛ گاهی با همان دشواری‌هایی سروکار پیدا می‌کنیم که در شعر هنری ایسلندی وجود دارد. و بر این افزوده می‌شود این نکته که این سرودها در اینجا سراسر پر است از اصطلاحات و مفاهیم فنی، که معنای درست آن برای شنوندگان دیرین و نخستینش، پیدا است که آشکار بوده است، ولی برای ما آگاهی‌هایی، که به یاری آن گستره‌ی کامل معنوی آن سرودها را، و حتی غالباً برای آنکه اصلاً معنی آن را، دریابیم، در آن وجود ندارد. هیچ وضعی توصیف نمی‌شود؛ همه چیز را باید خودمان حدس بزنیم. اگر ما محیط تاریخی گاهان را کمی بهتر می‌شناختیم بی‌گمان بسیاری از دشواری‌های زبانی را بی‌درنگ می‌توانستیم حل کنیم.

شاید بزرگترین دشواری‌ها را نام خدایان بسیار در این متن‌ها به بار می‌آورند. همه‌ی این نام‌ها صورت آهنجیده و مجرّد دارند و نخست به نظر ما چنان می‌نماید که گویی در جهانی سایه‌یی، پر از مجرّدات فاقد هستی، وارد می‌شویم. گمراهی از این رو افزایش می‌یابد که بیشتر نام این خدایان به ظاهر مجرّد، که بیش از هر چیز به نظر می‌آید که بخش‌هایی از روان، فضایل و حالاتی را مجسم می‌کنند، در یزدان شناسی بعدی در یگانه شدن با پاره‌یی پدیده‌های طبیعی ظاهر می‌شوند. پژوهش همیشه تاکنون می‌پرسیده است کدام از این دو باور اصلی است؟ آیا موجودات مجرّد نقطه‌ی آغاز است، و اینها در مرحله‌ی بعدی با پاره‌یی پدیده‌یی طبیعت پیوند داده شده‌اند؟ یا عوامل طبیعت انگیزه‌ی اصلی بوده‌اند، و زردشت یک ردیف از خداوندان طبیعت را به گونه مفاهیم مجرّد اخلاقی تعبیر کرده است؟

من مطمئنم که طرح پرسش بدین گونه یکسره اشتباه است. نخست اینکه در خاصیت و چگونگی مجرّد بودن نام خدایان مبالغه می‌شود. به یاری روش ریشه شناسی که برای پژوهنده‌ی تاریخ دین نقطه‌ی آغاز سودمندی تواند بود، گرچه وقتی به آن آزادی بسیار زیاد بدهیم، زبان‌های درمان ناپذیری به بار می‌آورد - پژوهش تاریخ دین شناسی از دوره‌های پیشین نمونه‌های بسیار قانع کننده برای این نکته عرضه می‌کند - خاصیت تجرّد و معنی اصلی نام خدا را مسلم می‌کند، و تجرّدی که انسان گمان می‌کند می‌تواند آنرا ثابت کند، معنا و مفهوم دقیق فلسفی می‌گیرد، بی آنکه اندیشه کند که حتی یک بار

کسانی که به تفکر مجرد خو گرفته‌اند در کاربرد سخن روزانه اسم معنا را سازگار با توقعات فیلسوف‌ها به کار نمی‌برند. وقتی انسان یک مفهوم مجرد را به کار می‌برد همیشه آن پدیده‌ی عینی یا پدیده‌های عینی، که در آنها آن تجرد در نظر گرفته شده است، کم و بیش در صحنه‌ی پیشین ذهن قرار گرفته است. به راستی مجردات تقریباً همیشه مجموعه‌هایی به جامه‌ی دیگر درآمده یا به کلی پنهان هستند. این پدیده در زندگی زبان به خوبی شناخته شده است، یعنی آنجاها که اسم جمع و اسم معنا همیشه بدون مرز در یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند. در تاریخ واژه‌ی جمع، در قلمرو زبان‌های گوناگون، دلیل‌هایی برای این موضوع در دست است. جدایی میان اسم معنا و اسم جمع در فرگشت زبانی، بسیار آهسته انجام می‌گیرد و تقریباً هیچ وقت بی‌کم و کاست نیست. در مراحل از تکامل زبان که به طور قطع نمی‌توان آن را نخستین خواند، هرگز مرزها مشخص نبوده‌اند و غالباً تنها به صورت اشاره دیده می‌شوند.

از این رو درباره‌ی نام‌های «مجرد» خدایان نباید هرگز یک اندیشه‌ی مجرد داشت بلکه نخست باید به یک واحد جمعی به عنوان پایه‌ی کار اندیشید. در میان واحدهای جمعی که مقام خدایی را می‌توانند به دست آورند، بدون تردید واحد اجتماعی در مرحله‌ی نخست قرار می‌گیرد و می‌تواند بی‌گمان به عنوان ریشه‌ی واقعی و سرچشمه‌ی باورهای جمعی نگریسته شود. تیره و صورت‌های گوناگون سازمانی آن، شکل بنیادین زندگی را می‌سازند، و فقط با گنجاندن آن در چهارچوب‌های واحد جمعی، فرد معنا و مفهومی پیدا می‌کند. در زندگی اجتماعی هم همگی زندگی پیش از بخش‌های آن وجود دارد. پدیده‌های طبیعی روشن است که می‌توانند در جزئیات در مراحل ابتدایی همان‌گونه که نزد ما هست - که تا اندازه‌ی هم هیچ وقت از ابتدایی بودن دست بردار نیستیم! - واکنش‌های احساسی ناگهانی از خوشی، لذت، وحشت و ترس ایجاد کنند، ولی سرانجام این اهمیت آنها برای زندگی مشترک در یگان جمعی اجتماع است، که در سلسله‌ی مراتب بزرگ ارزش‌ها به آنها پایگاه و مقامشان را می‌بخشد. هر جا که ما به خداوندان به ظاهر مجرد برخورد می‌کنیم، حق داریم که نخست از خود این پرسش را بکنیم: عمل اجتماعی آنها چیست؟ یگان‌های اجتماعی که اینها عهده‌دار مقام آنها هستند کدامند؟ و پس از اینکه این پرسش را مطرح کردیم به پرسش دیگر درباره‌ی اهمیت و

معنای جنبه‌ی طبیعی این خداوندان تقریباً همیشه پاسخ داده شده است و هر تیره، زندگی خود را در طبیعت به سر می‌برد و وابسته است به اندوخته‌ها و نیروهای طبیعت. از این رو خدایان اجتماعی تیره از نظر این خاصیت کم و بیش نماینده‌ی زندگی طبیعی هستند که آن تیره به آن وابسته است. این خدایان اگر از این دست نقش نمایانگری نداشته باشند، تقریباً همیشه، همچون نماینده‌ی توان‌ها یا جلوه‌های نفسانی خاصی نزد اشخاص نمایان می‌شوند که در رفتار جمعی و مشترک در موقعیت‌های خاصی دیده می‌شوند، یا در غیر این صورت زمینه و پایه می‌شوند برای یگان جمعی که مربوط به آنند. حاصل آنکه پس عمل طبیعت در اینجا با یک عمل نفسانی جانشین می‌شود که در عین حال نخست در رابطه با نفس فرد - اگر این نفس را هم شامل شده باشد - مجزاً در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه در رابطه با عمل اجتماعی نگریسته می‌شود. عمل طبیعت، عمل نفسانی و عمل اجتماعی یک چنین خداوندی، که در اینجا از او سخن به میان است - هر چند ممکن است در جریان زندگی دینی، یکی از نقش‌ها در برابر نقش‌های دیگر برجستگی پیدا کند - باری مراحل گوناگونی از یک تحول نیستند، بلکه همه‌ی اینها بدون اینکه از هم تجزیه پذیر باشند به هم پیوسته‌اند. و این مغایر این نیست که خدایان بی‌اثر و بدون کاری هم وجود داشته باشند که نخست به نظر می‌رسند که پدیده‌ی برجسته‌تر طبیعت هستند، بدون اینکه چندان دخالتی در زندگی روزانه‌ی تیره داشته باشند. بعد تقریباً همیشه دیده می‌شود که یک چنین خدایی به عنوان آفریننده و دارنده‌ی اصلی سراسر گیتی و دارنده‌ی نظم اجتماعی و طبیعی شناخته می‌شود، و دارندگان و پیش‌رزمندگان او خدایان اثربخش و در کاری هستند.

من گمان می‌کنم که در این باره هیچ نمونه‌ی بهتری از ایرانیان باستان نمی‌توان یافت. پیش از این کوشش کردم جهان خدایان انجمن میثره را زیر همین دیدگاه ببینم و یقین دارم که این تنها دیدگاهی است برای جهان آشفته‌ی خدایان انجمن گاهانی، که ممکن است کلیدی به دست ما بدهد.^{۱)}

اکنون اگر من به این کوشش دست بزنم که جهانی را که زردشت به آن گام گذارده بود بازگویم، از ناهنجاری این کوشش به خوبی آگاهم. ما این جهان را تنها از راه زردشت و پیرامون او می‌شناسیم و باید همه‌جا به یاد داشته باشیم که مفاهیم دینی که گاهان با آنان

سروکار دارد از روح او ترسیم شده و با تأثیر او تعبیر و تأویل شده‌اند. در عین حال یک توجه دقیق جدی به درون پیام زردشت نشان می‌دهد که پیامبر تا اندازه‌ی بسیار پایبند به سنت و طرفدار اعتقادات سنتی انجمن است، و به هیچ وجه زیر و رو کننده‌ی ارزش‌های موجود نیست، بلکه به عکس دارای طبیعتی بی‌اندازه احتیاط‌آمیز است و جنبه‌ی نو و تازه در آموزه‌های او اصولاً در مواد نیست، در ترکیب این مواد است. با قید احتیاط‌هایی نباید این غیرممکن باشد که رشته‌های کهنه را از تافته جدا کرد و یک تصوّر عمومی از زمینه‌یی که بر روی آن اثر او خودنمایی می‌کند، ساخت.

سخنی چند نخست درباره‌ی تقسیم‌بندی اجتماع. ما در گاهان گروه‌های خویشاوندی معمولی را می‌بینیم هر چند یکی از آنها نام انحرافی دارد: خانه (دما نه *dāmāna*)، خانواده (ویس *vīs*) روستا و (شویره) و «کشور» (بخش، دهیو *dahyu*). اینها در یسن ۳۱^{۱۸} به گونه‌ی کامل برشمرده می‌شوند. در اینجا شویره (از همان ماده‌ی شیتی *šiti* و شینه) به جای زنتو *zantu* که در متن‌های بعدی پیوسته به کار می‌رود، می‌آید. گروه‌های اجتماع سه تا است^{۱)}:

۱. خَوِیتو (*xvaētu*) یعنی سپاهی یا گروه آزاده، هم‌معنای آن ظاهراً تَر به معنای مرد است. از واژه‌ی خَوِیتو واژه‌ی خَوِیت ودَنَه (*xvaētvadaθa*) که بر سر آن گفتگوی بسیار شده، ساخته شده است و حال آنکه معنی آن خیلی ساده «زناشویی خَوِیتو» است. در اینکه غرض از این اصطلاح یک زناشویی است که به گروه آزادگان محدود می‌شود جای گفتگو نیست، و در اینکه این اصطلاح در عمل به معنای یک زناشویی بود که میان خویشاوندان نزدیک به کار می‌رفت، روشن است؛ و نیز در اینکه در این اصطلاح زناشویی میان خواهر و برادر گنجانده شده است، و در سراسر ایران باستان مانند گروه بالای مصر باستان ظاهراً وجود داشته، تا اندازه بسیاری امکان آن هست، هر چند که پارسیان امروز این سخن را به سختی رد می‌کنند^{۲)}.

۲. آیرِیَمَن (*airyaman*) یعنی عضو انجمن دینی یا موبدان. در نماز بسیار کهن زردشتی آیرِیما ایشیو *airyēmā išyō*، یسن ۵۴۱، خدایی به نام ایریمن دیده می‌شود که صفت ایشیه *išya* یعنی محبوب، دوست داشتنی، قابل اعتماد، (بنا بر تعبیر معمول) را گرفته است. در وندیداد ۲۲ این خدا نقش مهمی را به عهده دارد که از آن جمله است

خدای تندرستی. این خدا مسلماً چیزی جز شخصیت یافتن گروه موبدان، یعنی یک خداوند جمعی از نوع معمولی نیست. اینکه این خدا یک خداي درمانگر شده است، از اینجا دانسته می‌شود که از جمله مهارت‌های گروه موبدان طبیعتاً فنّ درمان بخشی ابتدایی نیز شمرده می‌شد.^{۱)}

۳. وِرْزَنَه (= varəzāna). همان واژه‌ی وِرْزانه در مهریشت است. همان گونه که پیش از این (ص ۵۶) برجسته کردیم، این واژه در انجمن میثره گویا چیزی مانند انجمن روستا را مشخص می‌کرده است. در سرودهای گاهان این واژه در کنار خَویتو و ایزیتن یاد می‌شود (۴۹۷، ۴۶۱، ۳۳۳، ۳۲۱). این نکته که مفهوم این واژه به گروه اجتماعی مربوط است که به‌ویژه با گاو سروکار دارد به‌نظر من از قطعه ۳۴۱۴، که بدبختانه در جزئیات ناروشن است، به‌دست می‌آید. شاید در اصطلاحات وِاسْتْرِیه Vāstrya «دارنده‌ی چراگاه»، و وِاسْتْرِیو فُشَوِیَنْت (vāstryō fšuyant) (و نیز پیوسته با واژه‌ی دیگر): «دارنده‌ی چراگاه چوپان»، بتوان نشانه‌هایی برای اعضای وِرْزانه دید.

در کهنه‌ترین سند دین زردشتی، یعنی یسن هَپْتَهاتی، هم سه گروه شمرده می‌شود ولی به‌جای ایزیتن و واژه‌ی هَخْمَن haxman به‌معنای اتحادیه، انجمن، (۴-۴۰۳) می‌آید. اصطلاح وِرْزَنَه به‌نظر من باید در عین حال نخست مربوط به اتحادیه‌ی دینی باشد (نک. ۳۵۸ و ۳۶۱).

دین زردشتی پسین تقسیم‌بندی شامل چهار گروه را که در پاره‌بی اصطلاحات دگرگونی‌هایی دارد، می‌شناسد. نخستین گروه در این تقسیم‌بندی مانند تقسیم‌بندی پیشین موبدان و آزادگان هستند ولی گروه نخست نامشان آثَرَوَن āθravan است (که یک واژه‌ی آریایی کهن است برای موبدان، در هند آتَهَرَوَن ātharvan) و گروه دوّم رَته ایشتر (raθaeštar) است به‌معنای «ایستنده برگردونه». ولی گروه سوّم نام گاهانی دارد وِاسْتْرِیو فُشَوِیَنْت (vāstryō.fšuyant) و در اینجا بی‌گمان نشان‌دهنده‌ی گروه روستایی است. برای گروه چهارم پیشه‌وران افزوده شده است. سه گروه نخست یعنی آثَرَوَن، رَته ایشتر و وِاسْتْرِیو در فروردین‌یشت دیده می‌شوند، یشت ۱۳۸۹.^{۲)}

شایان توجه دشمنان و مخالفان این گروه‌ها هستند که در بند ۳۳۴ برشمرده می‌شوند. در برابر خَویتو یا گروه آزادگان تَرْمَتی (نوشته می‌شود tarē) قرار دارد، که به‌زودی

به عنوان دشمن و مخالف آرمیشی حقیقت آن را خواهیم شناخت. در برابر ورژنه «همسایه‌ی دروغ» قرار دارد که اصطلاحی است جمعی و چیزی مانند «همسایگانی که دروغ بر آنان فرمانروایی می‌کند» معنا می‌دهد، و هم معنا است با واژه‌ی دَرگَوَنتو drəgvantō (جمع). دشمن و مخالف اَیَرِیْمَن یا موبدان نَدَنتو nadəntōها هستند (صورت درست‌تر آن nadantō) و این واژه‌ی است که معمولاً آن را «ناسزا و بدگو» ترجمه کرده‌اند، ولی مسلماً رنگ معنوی ویژه‌تری، که برای ما دیگر درک آن میسر نیست، داشته است. دشمن ویژه‌ی چراگاه و دارنده‌ی چراگاه «بدترین نگهبان» متو است، و این واژه ظاهراً در اصل بومی انجمن میثره بوده است (نک. بخش ششم).

از به دست آوردن خوراک و عنوان‌های فرمانروایان در جای دیگر پیش از این سخن رفت (ص. ۴۹ و بعد). چنان که پیش از این گفتیم (ص. ۵۹) عنوان فرمانروای ساستَر که در مهریشت آمده بود، اینجا هم در گاهان می‌آید ولی تنها درباره‌ی دشمنان زردشت: «ساسترهای کشور که از آن دروغ هستند» (۴۶۱). ترکیب‌های بسیار با پسوند پَتی pati، سرور، سالار (مانند دهیو پَتی، کشور سالار و مانند آن، که در مهریشت دیده می‌شد، در اینجا هیچ اثری از آنان نیست، هر چند این واژه برای زبان گاهان نا آشنا نیست.

اکنون اگر من بخواهم وارد مبحث دین بشوم، باید نخست در اصطلاح سَپَنَتَه spənta (ایب. spanta)^{۱)} درنگ کنم، چه در گاهان از جمله مفاهیم بنیادین است. ریشه‌ی این واژه را، که گفتگوهای سخت بر سر آن شده است، از این نظر که صورت اصلی آریایی آن روشن است، می‌توان تعیین کرد. نام خدای مادین برای زمین در ایرانی باستان سَپَنَتَا آرمَی spantā Aramati* است (در اوستا: spəntā Armaiti در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت). این نام به دو صورت به زبان ارمنی راه یافته است، یکی به صورت سپندارامت spandaramet که ارمنیان آن را خدای باروری می‌دانند و با دیونیسوس Dionysos برابر می‌کنند، دیگری به صورت ساندرامت که نزد آنان به معنای دوزخ (در کاربرد زبانی مسیحیت: جهنم) است. این دو صورت که در کنار هم قرار گرفته یعنی سپاند spand و ساند sand در کنار هم رساننده‌ی اختلاف بزرگ گویشی است: پیوند آوایی هند و ایرانی su- به طور کلی در زبان‌های ایرانی به sp تبدیل شده ولی ایرانی جنوب غربی که بر پایه‌ی فارسی باستان است و در فارسی میانه و فارسی نو غلبه دارد فقط به s تبدیل شده،

و در سکایی هم همین قانون تحوّل دوّمی حکمفرما است، جز آنکه در آنجا این پیوند آوایی به صورت -ss- در می‌آید، در این زبان هم نام خدای مادین زمین را به صورت *ssandrāmata* یافته‌اند^(۱). پس دیگر در این تردیدی نیست، که ریشه‌ی آریایی سپته (یا *spānta*) صورت مفروض **suanta* است. دست‌یابی به یک صورت هندی مطمئن‌تر وجود ندارد، ولی ریشه‌شناسان دیرین گویا حق داشته‌اند که سپته را با واژه‌های بالت اسلاوی به معنای «مقدّس» مربوط می‌کردند: اسلاوی باستان *svetŭ*، روسی *sva't*، لیتوانی *šveñtas*. ولی این کار از بن سخت نادرست بود و در همان حال یک دلیل برجسته برای خطرات روش ریشه‌شناسی یک جانبه -، که از این راه سپته را به معنی مقدّس ترجمه کنند (از آن جمله بارتلمه همه جا). تصوّرات ملکوتی، که تقدّس در زمینه‌های دیگر از آن پدید آمده است، در ایران در جهت دیگری تحوّل پیدا کرد. این پنداشت‌ها و باورها یکسره به زمینه‌ی دوگانه پرستی کشیده شد. آنچه ناپاک و گناه و حرام است، از جهان زشتی و وجود بدی برخاسته است، ناپاک است زیرا به محیط دیگری به جز محیط روشنایی و راستی تعلق دارد. پنداشت و باور به آن روی دیگر تقدّس، به گونه‌ی ویژه‌ی، در اینجا وجود ندارد: یعنی خطرناک بودن نیروی نیکی مطلقاً، در ایران یا به طور قطع وجود ندارد، یا هر جا اثری از آن خطر احساس می‌شود، از بنیاد مهار شده و کنار زده شده است. نیروهای روشنایی نسبت به فرزندان روشنایی سودآور، پربرکت و دوستانه‌اند، برای مردم راه یافته و گرویده این نیروها اصولاً هیچ گونه ترس و ستمی ندارند. درست است که اینها هم خطرناک و نابودکننده هستند ولی تنها برای کسانی که به جهان روشنایی تعلق ندارند. آنچه که برای فرزندان روشنایی ترس آور و وحشتناک است، یکسره در زمینه‌ی اهریمنی قرار گرفته است. مرد نیکی بی‌زیان از میان پرخطرترین و سخت‌ترین تجلّی نیروی روشنایی خدایی، یعنی از میان رودخانه‌ی فلز گداخته، بی‌آنکه زیانی به او برسد می‌گذرد. در جهانی که کلید راهنمای آن سپته است جایی برای ترسناک بزرگ (*tremenda majestas*) مقدّس وجود ندارد، در اینجا تمام اهمیّت بر سر نیروی کارگر و آفریننده است.

واژه‌ی سپته *span-ta* از نظر زبانی صفتی است از یک نامواژه‌ی *span-* و به این ترتیب از همان دست واژه‌های مثلاً لاتین *honestus* از ریشه‌ی *honor* (که در اصل

honos است) یا sceles-tus از ریشه‌ی scelus و معنای آن «به سَپَن آراسته» است. این واژه همراه ضد خود a-span (a نفی) در یک قطعه از گاهان دیده می‌شود (۴۵۹)، هر چند بارتلمه در آنجا گونه‌یی دیگر آن را توجیه می‌کند: تمام آن قطعه روشن‌گر این نکته است که span چیزی نزدیک «نیروی اثربخش، سودمند» معنا می‌دهد و اَسپَن معنای ضد آن. یک اشتقاق وصفی دیگر از سَپَن واژه‌ی اَسپَن است که گونه‌ی درست‌تر آن اَسپَن است، در قطعه ۳۴۷ برخلاف sādra «زیان‌رسان» است، و به معنای «نیروی بایسته، دهنده‌ی نیروی اثربخش» باید باشد (اینجا هم بارتلمه توجیه دیگری می‌کند). در یسن هپتهائی (۴۲۲) این واژه برای صفت کشتزار آمده است و ظاهراً به معنای نیروی زندگی افزایی که او داراست، می‌باشد. یک واژه‌ی دیگر که با دگرگونی بعدی از واژه‌ی سَپَن ساخته شده است سپانه spānah است که با واژه‌هایی به معنای «دانش و بینش» همراه می‌آید. روشن است که این واژه‌ها دارای معنای مجردی، که به آنها می‌دهیم نیستند. دانستن نزد آریایی‌ها بیشتر یک نیروی اثربخش سحرانگیز و یک دارایی بی‌اندازه و خدایی است. در یشت ۸-۱۷ زیر نام اهورمزده رده نام‌های خرتو xratu، چستی، سپانه دیده می‌شود. واژه‌ی دوّم چنان‌که دیدیم به معنای نیروی بینایی در کار است. واژه‌ی نخستین بیان و اصطلاحی است برای یک نیرومایه (انرژی) و یا یک نیروی خواست خدایی که آدمی نیز دارای آنست (آگاهی بیشتر در این باره پس از این بیاید)؛ سپانه هم باید بدون گفتگو یک نیروی اثربخش و در کار باشد. سرانجام یکی از واژه‌هایی که از سَپَن ساخته شده زمانواژه‌ی سَپَنو (spanu) و سَپَن وه (spanva) است که در یک قطعه از گاهان (۵۱۲۱) و یک قطعه از اوستای نوین می‌آید و در هر دو جا به معنای «اثربخش، ارزشدار کردن، بخشیدن نیروی اثربخش» است.

پس سَپَن ته (= spānta) به معنای «آراسته به نیروی اثربخش» است. من همه جا آن را به «اثربخش» ترجمه می‌کنم و مقصودم از آن کوشش سازنده، آراینده، زندگی‌افزاست که اصطلاحی است برای نیرومایه‌ی جهان روشنایی خدایی. سَپَنه به معنای برجسته‌ی خود یک صفت یزدانی است، امّا به انسانی که با نیروی جهان روشنایی پر شده است نیز داده می‌شود. یک تعریف بسیار خوب برای سَپَنه در مردم در قطعه‌ی ۵۱۲۱ «مرد سَپَنه‌ی (اثربخش)، آرمیتی، به میانجی نیروی بینایی نیروی سخن و نیروی کار آشه را (نظم

درست را) اثربخش می‌سازد» (اینجا زمانواژه سپَن وَه است).

ضدّ واژه سپَنته واژه‌ی آنْگَرَه (angra) است، (گونه‌ی بعدی: angra، جزء نخست در واژه‌ی ایرانی میانه‌ی اهری-مَن ahri-man)، که آن را معمولاً «پلید» ترجمه کرده‌اند، ولی به معنای نیروی پلید زاینده و پویاست نه ایستا و ثابت: یعنی «زیان و تباهی آورنده». تعریف این واژه از قطعه ۴۴۱۲ برمی‌آید؛ در آنجا چنین می‌آید که آنْگَرَه از پیروان دروگ است، کسی است که دشمنانه بر ضدّ سَوا (savā) ی اهورمزده یعنی بر ضدّ نیروهای سالمی که در زندگی مردم اثربخش است می‌آید (این واژه از نظر ریشه خویشاوند سپَنته است).

ترجمه‌های پهلوی اوستا معنای سپَنته را افزونیک داده‌اند که به معنای «نیروی کامل روینده و گستراننده» است. با همین واژه صفت آسپَن=آسپَن ترجمه می‌شود. این ترجمه با همه دقت مطلوب و مورد نظر معنی اصطلاح سپَنته را بیان می‌کند. به‌راستی باید واژه‌هایی که پیش از این از زبان بالت اسلاوی به معنای (مقدّس) نقل شده در اصل دارای همین معنی بوده باشند، یعنی به نیروی اثربخش و برتر از طبیعت آراسته باشند؛ معنای «مقدّس» بر پایه‌ی سازگار کردن ناچارانه‌ی یک واژه‌ی دوره‌ی بت‌پرستی بر کاربرد زبانی دوره‌ی مسیحی است. ضمناً واژه‌ی مقدّس روسی sv'atōi همیشه خیلی زیادتر دارای مفهوم نیروی ابتدایی است، و این همان چیزی است که واژه‌ی اوستایی سپَنته آن را بیشتر بیان می‌کند تا «مقدّس» مسیحیت.

واژه‌ی سپَنته غنی‌ترین و فشرده‌ترین مفهوم و معنای خود را در محفل گاهانی به‌دست آورده است؛ هم چنین این واژه به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین آیین زردشتی به‌جای مانده است. در محفل باستانی میثَره چنین می‌نماید که همه جا همان نقش حاکم را اجرا نکرده است، ولی با وجود این در آنجا هم به آن یک معنی بسیار کهنی بخشیده است. در مهریشت بند ۶۸ واژه‌ی سپَنته (در کنار ویذوه viđva «دانا») صفتی است برای اسب‌هایی که گردونه آسمانی میثَره را می‌کشند، و این صفت اسب‌ها را به‌عنوان موجوداتی که با نیروی اثربخش و زندگی‌افزای جهان پر شده‌اند معرفی می‌کند. برای این نیرو محفل میثَره واژه‌های دیگری دارد که بیش از اینها به‌کار می‌روند، در اینجا واژه‌ی سوور sūra، که از نظر ریشه با واژه‌ی سپَنته خویشاوند است، لقب و صفت

همیشگی است برای خداوند. در اوستای نوین واژه‌ی سپته با واژه‌ی گاو gāv سخت پیوسته است و به گونه‌ی گئوسپته gaospenta به کار می‌رود، که در ایرانی میانه و فارسی نوین به معنای چارپا تحوّل یافته است. سپته در نام ایرانی میانه گیاه سپند، فن. «اسپند» نهفته است که برای دور کردن چشم زخم به کار می‌رود. به کار رفتن سپته به گونه‌ی صفت برای خدای زمینی که آرمیتی است بسیار کهنه و عموماً ایرانی است. نک. پیش از این ص. ۹۵. برترین خداوند را در گاهان به نام آهورمزده Ahura Mazdāh می‌بینیم، که در سراسر ایران پرستیده می‌شود و از آهوه به معنای «سرور، خداوند» و مزده «خردمند، دانا» ساخته شده. بعدها در سنگنوشته‌های فارسی باستان از هر دو پاره‌ی این نام یک ترکیب به صورت آهورمزده در آمده است (و از این واژه گونه‌های تازه‌تری پدید آمده است؛ نک. پیش از این ص. ۲۱). در اوستا این ترکیب به این صورت هرگز دیده نمی‌شود بلکه هر دو جزء در آنجا صرف می‌شوند و به عنوان یک واژه‌ی مستقل گرفته می‌شود. ولی در اوستای نوین نام خدا همیشه یک ترکیب ثابت پیدا می‌کند، به طوری که دو واژه بدون واسطه و پشت سر هم قرار می‌گیرند، و آنهم تقریباً همیشه به گونه‌ی ترتیبی «آهورمزده»، تنها در پاره‌یی کاربردهای ثابت به گونه‌ی مزده-آهور دیده می‌شود. در گاهان به عکس آزادی مطلق حکمفرماست. و این نه تنها از این رو است که ترتیب این دو واژه یکسان است، چه میان هر دو جزء این ترکیب ممکن است فاصله‌ی بسیار در همان بند شعر صورت گرفته باشد. و این چندان کم نیست که این دو واژه در جمله‌های گوناگون قرار می‌گیرند یا مربوط می‌شوند به دو مبتدای مختلف، به طوری که آن واژه‌ها در حالت‌های گوناگون دستوری به کار رفته‌اند در بسیاری از جاها یک جزء از این ترکیب، بیشتر آهور و کمتر مزده، حذف می‌شود.

ولی در اینجا نباید چنین نتیجه‌گیری کرد که آهور-مزده در سرودهای گاهانی در حال شکل‌پذیری و ساخته شدن یک نام خدا است، و در نتیجه چنین فهمیده شود که این نام یک پدیده‌ی نوآفریده‌یی از زردشت است. نباید فراموش کرد که گاهان به سبک شعری پیچیده‌یی سروده شده و از برجسته‌ترین ویژگی‌های این سبک پیچیدگی‌های هنرمندانه در واژه‌ها است. این نکته که در یک چنین شیوه‌یی هر دو بخش یک نام خدا با کمال آزادی از هم جدا می‌شوند و در پاره‌یی از بندهای شعری به هم پیوسته می‌شوند یا

به گونه‌های دیگر می‌آید، شگفت‌آور نیست. شیوه‌ی گاهانی با تمام بی‌برنامگی ظاهری و شاید آزادی مطلق که دارد، در یک بررسی بیشتر دیده می‌شود که تا اندازه‌ی بی‌قوانین ثابتی پیروی می‌کند. رفتار آزادانه‌ی بی‌که با دو بخش نام خدا می‌شود فقط یک جزیی است از یک دستگاه که با ظرافت سنجیده شده و دارای جمله‌بندی ویژه است، و هم در عوامل دینی و هم روان‌شناسی همگانی یافت می‌شوند. از سرودهای گاهان تنها نتیجه‌ی بی‌که برای تاریخ نام خدا می‌توان گرفت این است که هر یک از آن دو واژه در آن زمان هنوز از هم جدا، به‌خوبی دریافت و فهمیده می‌شوند. در اوستای نوین هم جز این چیزی نیست حتی در سنگنوشته‌های فارسی باستان هم نمونه‌ی بی‌که برای این موضوع دیده می‌شود که یکی از دو واژه مستقلاً صرف می‌شده است.^{۱)} ضمناً در یک قطعه‌ی گاهانی (۳۳۱۱) به‌راستی با همین ترتیب همچون یک مفهوم واحد گرفته می‌شود، و این را از اینجا می‌توان دریافت که پیوند واژه‌ی چ-ça (= واو عطف)، که پیرو همان قاعده‌ی بی‌که است که واژه‌ی هم‌ریشه‌ی آن در لاتین que- می‌باشد، پشت سر واژه‌ی دوم می‌آید نه پشت سر واژه‌ی نخست.

از این دو واژه‌ی بی‌که نام خدا را می‌سازند، واژه‌ی نخست یعنی آهورا Ahura یک نام جنس است. زبان آریایی باستان آسورا asura (= ایرانی ahura) را به‌عنوان یک طبقه از جنس خدا می‌شناخته است که گروه دیگری با نام دیو (هند. deva. ایر. daēva) در کنار آنها قرار داشته‌اند. در تاریخ دینی آریاها هر دوی این گروه خدایان بر سر تفوق و برتری خود می‌جنگیدند. جریان این پیش‌آمد بدین گونه بوده است که در هندوستان دیوها پیروز شدند و آسورها نخست کنار زده شدند و سپس یکسره از میان رفتند و به‌پایه‌ی اهریمنان پایین کشیده شدند، و در ایران به‌عکس اهورها پیروز شدند و دیوها به‌پایه‌ی دیوان فروز آمدند. به‌احتمال بسیار همگی خدایان جهان روشنایی از همان آغاز نام آهورا را به‌کار می‌برده‌اند؛ متن‌های اوستایی جاباهای گوناگونی از آنچه در کاربرد خود آهورا، و چه در صورت‌های صفتی گرفته شده از آن، یعنی آهورانی ahurāni و یا آهوئیریته Ahūiriya نگاهداشته است. از آن جمله خدای آب اپام پات apāmnapat همه جا آهورا است و صفت آب آهورانی است، و از آن بعدها خدای مادینه‌ی آهورانی ساخته شده است. می‌شود یک آهورا است (پیش از این ص. ۶۱). ورت‌رغنه که آن را پیش از این به‌عنوان خدای تبار فرمانروا

شناختیم آهورَ ذاته یعنی آفریده‌ی اهورا است همان‌گونه که زمین (zam)^{۱)} هم آفریده‌ی اهورایی است.

در این نکته گفتگویی نیست که از زمان‌های پیش گرایشی دیده می‌شده است که آهورَ را به‌ویژه به‌بالاترین خداوند پیوند دهند. این گرایش را می‌توانیم در دگرگونی که یک عبارت آریایی باستان به‌خود دیده است ببینیم. در کهنه‌ترین سند آشکاری که ما از دین آریایی در آسیای پیشین در دست داریم، یعنی در پیمان‌نامه‌ی میان شوبی تولیومه پادشاه هتیت‌ها و مَتی و زَ پادشاه میتانی در سال ۱۳۸۰ پیش از م. (نک. بخش ۷) هر دو خداوند، میثَره اوروَنَه (Mitra, Uruna) به‌گونه‌ی در کنار هم قرار دارند که آشکار می‌کند ما با بازتابی از پیوندی، که از هند شناخته شده است، یعنی پیوند میثرا-وَرونا (Mitra-Varuṇa) سروکار داریم. به‌احتمال بسیار این یک صورت بعدی است از این پیوند که ما در بیت ثابت و تکراری مانند میثَره اهورَه پرزنت می‌بینیم (در اصل میثرا اهورا برزنتا که یک بیت هشت هجایی کامل است)، چنان‌که همین بیت در مهریشت بند ۱۱۳، ۱۴۵ و بعدها در بسیاری جاهای اوستای نوین دیده می‌شود. معنی بیت «هر دو، میثَره و آهورَی بلند» است. نام varuṇa در سراسر سنت ایرانی یکسره ناپدید شده است؛ به‌جای آن اهورا نماینده‌ی بالاترین خداست که در زبان آریایی باستان فرمانروایی را با میثرا تقسیم کرده بود.

و به‌همین گونه می‌توانیم با اطمینان بسیار ادعا کنیم که آهورَ در ایران هرگز یک نام ویژه نشده بوده است. جاهایی که در اوستای نوین برای اثبات یاد کرده‌اند همگی، یا جاهای دست و پا شکسته است، یا آن را به‌نادرستی معنا کرده‌اند؛ و این وضع دوم یعنی معنای نادرست برای یک جایی در سنگ‌نوشته‌های فارسی باستان که می‌پندارند واژه‌ی آهورَ همچون نام خداوند آمده است باز دیده می‌شود^{۲)}. در سرودهای گاهانی هم وضع گونه‌ی دیگری نیست. در جاهایی که آهور تنها آمده بافت سخن گونه‌ی بی‌انسان بی‌گفتگو بخش دوم یعنی مزداه را به‌یاد می‌آورد و به‌آسانی جزء نخست را تکمیل می‌کند. ولی در سه جای دیگر همپای اهوره یک واژه‌ی معادل مزداه می‌آید: پیش از واژه‌ی اهورا که در حالت ندایی است ۳۲۶، حالت ندایی می‌آید یعنی «تو ای کسی که پاداش را به‌یاد داری» و در ۳۳۱۲ حالت ندایی وُورو. چشانیی vouru čašānē «تو ای دور نگرنده» آمده است. و در ۴۴۵ آهورا در حالت ندایی است و در جمله‌های بعد واژه‌ی

هَواپا hvāpā در حالت کُنایی (فاعلی) و به معنای «برای کار زبردست» است. اینکه در اینجا واژه‌ی آهور در ترکیب میثرا آهورا پَرزنتا به تنهایی آمده بدون گفتگو به ملاحظه‌ی وزن شعری است.

مزداه هم به تنهایی چنان که باید به عنوان نام خداوند شناخته نشده است. هرگاه این واژه به تنهایی بیاید، در بیشتر جاها به عنوان جزء اصلی در یک ردیف ثابت نام خدایان است. از این ردیف‌ها به تفصیل در بخش ۵ سخن خواهد رفت. در پاره‌ی جاهای دیگر انسان متوجه می‌شود که در قطعه‌ی بعدی اصطلاحاتی می‌آیند که مزداه را به عنوان موجودی توانا، فرمان دهنده، آفریننده و مانند آن می‌شناساند، و بدین گونه معنای آهور را در خود گرفته است. واژه‌ی مزداه هرگاه تنها باشد همیشه صورت کوتاه شده‌ی است از آهور مزداه.

از این رو اگر بخواهیم پیدایش نام این خدا و تاریخ آن را دریابیم باید این ترکیب دو بخشی، یعنی آهور مزداه را، یک واژه‌ی مرکب بدانیم. معنای تمام این دو بخش روی هم «اهوره‌ی دانا»، «سرور دانا» است. ظاهراً اینجا گونه‌یی تعبیر در میان است، یعنی نام‌گذاری برای نام همگانی یک خداست که در آغاز شاید به کلی یک نام دیگری داشته است. یک اهوره‌یی که نام او x است با لقب مزداه یعنی دانا از دیگران باز شناخته می‌شود. هیچ چیز بازدارنده‌ی این فرض نیست که بگوییم این تعبیر از کهنه‌ترین روزگار در کنار نام ویژه وجود داشته است، به گونه‌یی که آن واژه‌ی تعبیری، این نام را در درازای زمان پس زده است. این گونه پدیده‌ها در تاریخ دین چیز معمولی است. نام ویژه‌ی خداوند در خود دارای نیروهایی است که آزاد شدن آن نیروها تنها بستگی به فراگو کردن و تلفظ آن نام دارد. همه وقت این کار پسندیده‌ی نیست که نام خدا را بر زبان رانند، یا آنکه از نظر پیشوایان دینی خوش آیند نیست که مردم ره نیافته، به اسرار پردازند. از این رو برای زبان و کاربرد مردم کوچه و بازار نیاز به گونه‌یی تعبیر است. نام واقعی برای گروه اندکی شناخته می‌ماند و سپس غالباً فراموش می‌شود و از میان می‌رود.

دانایی، و حکمتی که به ویژه نزد سرور دانا برجسته می‌شود، در درجه‌ی نخست

دانایی بر همه چیز است. در یسن ۳۱۱۳:

گناهان آشکار و نهان، که با بازرسی پدیدار می‌شوند و آن را که از زیانی اندک به بزرگترین رستگاری

می‌رسد - همه‌ی اینها را تو به وسیله‌ی آشه‌ی (نظم درست) زود دریابنده، در (=با) چشم می‌نگری^(۱).
و در قطعه‌ی ۲۹۴:

مزداه از همه بهتر به یاد دارد بدمنشی‌هایی که پیش از این کرده شد و در آینده خواهد شد،
به دست دیوان و مردم.*

دانایی بر همه چیز به روشنی نشان می‌دهد که ما با خدای آسمانی اصلی و بنیادین سروکار داریم. آسمانی که بر همه چیز خود را گسترانده و همه چیز را دربر گرفته است با نیروی شخصی خودش بر همه چیز دانا است^(۲). از هردوت آگاهی یافته‌ایم (۱۳۱، ۱) که پارسیان، یعنی ایرانیان مغرب تاق آسمان را همچون برترین خدا می‌پرستند. سرور دانا فقط یک نامی است برای خدای آسمانی آریایی باستان، خدایی که ایرانیان همچون میراث نخستین روزگار، هر جا که می‌رفتند همراه خود می‌بردند. به عنوان خدای آسمان صفت وُتروچشانی یعنی «دورنگر» را به خود می‌گیرد، و به همین جهت آشه یعنی نظم راست و درست، به عنوان یک عنصر اصلی جهان او شناخته می‌شود. تاق آسمان و پدیده‌های آن نماینده‌ی نظم تزلزل ناپذیر و قانونی او هستند، قانونی که به موجب آن باید زندگی پایدار بماند.

تاق آسمان دو جنبه دارد، آسمان روز و آسمان شب. پیش از این دیدیم که میثره بالاترین خدای انجمن دینی میثره، خداوند آسمان شب است. اهورمزداه هم به همین گونه خدای انکارناپذیر روز است. «کارهایی که من خواهم کرد و آنچه که پیش از این کرده‌ام، و آنچه که از سوی وهمنه کار ثواب شمرده می‌شوند، و روشنایی خورشید و سرخی بامداد، اینها برای ستایش شما، ای آشه و از مزداه اهوره» (۵۰۱۰). زردشت آرزو می‌کند که آرمیتی «در (قلمرو) نیروی خورشیدنگر» باشد (۴۳۱۶). آشه، نظم راست «خورشیددار» است (۳۲۲) و همین صفت برای وهمنه هم به کار می‌رود (۵۳۴). آنکس که آموزه‌ی راستین را تباه می‌کند، ادّعا می‌کند که گاو و خورشید بدترین چیزی هستند که برای چشم دیدنی است» (۳۲۱۰).

آسمان شب و آسمان روز در زمان آریایی در جفت خداوند میترا-وُرونا خلاصه شده بودند. هندیان این جفت خدا را نگاه داشته بودند و تا سده‌ی ۱۴ پیش از م. به این صورت

* - نزدیک به همین مضمون در تورات و انجیل و قرآن آمده است.

نزد آریاییان ساکن آسیای پیشین شناخته و پرستیده می‌شد (نک. پیش از این ص. ۱۰۱). پس همه چیز رساننده‌ی این نکته است که نام ویژه‌ی قدیمی سرور دانا ورون بوده. هر چند چهره‌ی هندی ورون^{۱)} در ریگودا سخت کم‌رنگ شده و گذشته از این در نتیجه‌ی همکردگی (ترکیب و آمیزش دین‌ها) نه چندان کم، دگرگون شده است، با اینهمه خویشاوندی میان او و اهورمزده در انجمن گاهانی هنوز چشم‌گیر است و از دیرباز با بررسی‌های علمی ثابت شده است. هر گاه ما سرودهای ورونی ریگودا را بخوانیم، پشت سر هم، به‌اندیشه‌ها، اصطلاحات و مفاهیمی برمی‌خوریم که از راه گاهان با آنها آشنا هستیم. تنها یکی دو موضوع کافی است در اینجا یاد شود. ورون هم مانند آسوره نیایش می‌شود (۱۴، ۲۴، ۱)، و او هم «فرزند نیک اسوره» نامیده می‌شود (۵، ۸۵، ۵). نام قانون او ورته vrata است و این واژه‌بی است که با اصطلاح گاهانی که برای خواست اهورمزده یا دستور و فرمان او به‌کار می‌رود یکی است، یعنی اوروته urvata. اورواته urvāta صورت معمولی‌تر این واژه است جز آنکه در نوشتن از گونه‌ی پیشین گشته است. صفت یا لقب وُوروچشانی «دورنگر» برای اهورمزده از نظر صورت همانند صفت urucakṣas است برای وروته که آن نیز برای خورشید سوریه sūrya به‌کار می‌رود: او برای خورشید یک راه را شخم زده است (۷، ۸۷، ۱) و کار شگفت‌انگیز او این است که در حالی که در فضا ایستاده است زمین را با خورشید گویی با یک پیمانه اندازه گرفته است (۵، ۸۵، ۵).

چون میتره در ریگودا خیلی کم‌رنگ است و دیگر نقشی به‌عهده ندارد، وروته آسمان شب را به‌عنوان سهم خود برداشته است. او سالار ستارگان است، و ماه در شب در حالی که قانون‌های تغییرناپذیر وروته را آشکار می‌کند، در حرکت است (۱، ۲۴، ۱۰). ولی در درجه‌ی نخست او کسی است که گناهانی که نسبت به‌خدایان مرتکب می‌شوند درمی‌یابد و کیفر می‌دهد. یک قطعه‌ی گاهانی مانند ۳۱، ۳ می‌تواند به‌خوبی در ریگودا جای گیرد. همه‌ی سرودهایی که برای وروته سروده شده از آگاهی بر گناه دم می‌زنند و خدا را برای بخشودن گناهان می‌خوانند. «(سرودهای) فرو نشاننده‌ی خشم من از آنجا می‌شتابند و همچون پرندگان که در جستجوی لانه‌ی خویشند در جستجوی رستگاری‌اند». این سرود را سراینده در ۱، ۲۵، ۴ می‌سراید.

فرگشت ویژه در ایران از اینجا شناخته می‌شود که دو خدای جفت باستانی میترا-ورونا از یکدیگر جدا می‌شوند. هر کدام از آنها به تنهایی گرایش پیدا کرد به اینکه همه یا بخشی از وظایف دیگری را به عهده بگیرد و به صورت خداوند آسمان فراگیرنده‌ی همه چیز، تکامل پیدا کند.

پاره‌یی از محافل، میثره را به عنوان بالاترین خداوند پذیرفتند. با یک چنین محفلی در مهریشت آشنا شدیم. جفت خدای باستانی در اینجا در عبارت ثابت و یکنواخت میثرا آهورا بَرزنتا به زندگی خود ادامه می‌دهند. میثره ویژگی خود را به عنوان خداوند آسمان شب نگاهداشته ولی در صدد است کارهای خداوند روز را به عهده گیرد، و این نکته از اینجا دستگیر می‌شود که وی گردونه‌ی خورشید را به عهده‌ی خویش گرفته است. در محفل میثره خدایان آریایی مهم و گوناگونی به زندگی خود ادامه می‌دهند، از جمله هئومه، انسان نخستین یمه و گروه ورثرغنه (نک. پیش از این ص. ۶۹ به بعد) که شاید در اصل مستقل بوده‌اند، و بسیاری دیگر.

محفل‌های ایرانی دیگر، گرد سرور دانا، اهورمزده، که تاکنون وروته نامیده می‌شد، متمرکز می‌شوند؛ یک چنین محفلی انجمن گاهانی است و این انجمن است که در آن زردشت پدید آمد و اثر گذاشت. اهورمزده همچنان در مراحل اصلی، یک خدای روز است، ولی وظیفه‌ی خدای شب را هم آشکارا پذیرفته است و از این رو مانند خدای آسمانی کلی پدیدار می‌شود. بدین گونه است که از پرسیده می‌شود (۴۴۳): «کدام مرد راه خورشید و ستارگان را آفرید؟ کیست آنکس که از او ماه کاستی و فزونی می‌یابد؟» و پاسخ این پرسش این است: اهورمزده. از اینهم آشکارتر کار اوست چه به عنوان خدای روز و چه به عنوان خدای شب در قطعه‌ی شگفت‌انگیز ۴۴۵، که پس از این من به آن باز خواهم گشت. میثره در مجموعه‌ی خدایان انجمن گاهانی جایی ندارد.

چند قطعه‌یی از گاهان که چندان بیش نیستند، و درباره‌ی قوانین جهان‌شناسی گزارش می‌دهند، پُرده از روی یک جنبه‌ی حقیقت اهورمزده برمی‌دارند، که بی‌گمان به باورهای پیش از زردشتی برمی‌گردد، زیرا زردشت چنان‌که خواهیم دید آن جنبه را فرا گرفته و به آن دست یافته است. در این قطعه‌های مورد نظر اهورمزده به عنوان آفریننده‌ی بی‌میانجی زندگی و توان‌های آن آشکار نمی‌شود. در قطعه‌ی گاهان ۲۹ معروف به «گاه

گاو» روان گاو در پیشگاه محفل خدایان می‌نالد، چه دستخوش زور و فشار و ویرانگری‌های کشتارجویی شده است؛ او از خدایان خواستار است، پرستاری نیک خود را فراهم آورند (بند ۱) و سپس آفریننده‌ی گاو، گَئوش تَشَن، در محفل خدایان رشته‌ی سخن را در دست می‌گیرد. این خدا که گذشته از اینجا در ۳۱۹ و ۴۶۹ و جز اینها در یسن هپتهاتی و سرودهای دینی از او یاد می‌شود، مسلماً با اهورمزده فرق دارد، و این چیزی نیست که فقط از این قطعه دستگیر شود، او یک آفریننده‌ی ویژه‌ی است از گونه‌یی که در دین‌های ابتدایی دیگر هم شناخته شده است. آفریننده‌ی گاو رو می‌کند به‌آشه، یعنی نظم راست، که در اینجا به احتمال بسیار زیاد مفهوم نام گروهی (=اسم جمعی) دارد، و به معنای جهان ویژه آشه است، و از او خواستار یک رَتو (=ratu) - یک داور آسمانی - است که برای روان گاو پرستاری خوب بتواند تدارک ببیند (بند ۲). ولی جهان خدایی آشه خود را از این موضوع کنار می‌کشد و دادخواه را به دست بالاترین خداوند، اهورمزده، می‌سپارد، که از همه بهتر بداندیشی‌های گذشته و آینده‌ی دیوان و مردم را می‌داند (همه دانایی) و از روی تصمیم او باید داوری کرد (بند ۳ و ۴). پس روان گاو نر و ماده با نیایش و خواهش به اهورمزده رو می‌آورند تا او گامی به سود آنان بردارد (بند ۵). اما اهورمزده هم از این کار رو می‌گرداند: «ترا آفریننده‌ات (یعنی آفریننده‌ی گاو) برای شبانان و دارندگان چراگاه‌ها پدید آورد» (بند ۶). اکنون روان گاو به اهورمزده یادآور می‌شود که هم او بود که به گونه‌ی اثربخش (سپتو) با آموزه (ساسنا sāsnā) و با همراهی آشه سخن خدا را با «ریزش» (آزوتی āzūti، آگاهی بیشتر در این باره در بخش ۵) پدید آورد، و شیر را برای مردم تشنه پدید آورد؛ گاو نیایش خود را تکرار می‌کند تا کسی در اندیشه‌ی کار او در میان مردم باشد (بند ۷). این توصیف سپس آهسته آهسته وارد جهان خاکی ما می‌شود: اهورمزده زردشت را یافت و دریافت که تنها اوست که گوش به آموزه و دستور دارد، و او را برگزید؛ او کسی است که خواست جهان خدایی را اعلام می‌کند، و به او شیرینی گفتار می‌بخشد (بند ۸). روان گاو گله را سر می‌دهد که چنین مرد ناتوانی باید تنها پناهگاه او باشد (بند ۹) و خدایان را می‌خواند که به پیامبر و پیروان او توان بخشند (بند ۱۰) در بند پایانی با پیروان پاک زردشت سخن می‌گوید، نیروهای خدایان را نیایش می‌کند و با آهنگ سنتی سخن خود را پایان می‌دهد: «اکنون سوی ما بیا، ای

آهوزه^{۱)}

پس: اهورمزده بداندیشی‌های گذشته و آینده دیوان و مردمان را می‌داند، او سرودهای ستایشی که روان گاو برای او ساخته با روان خود درمی‌یابد (بند ۶)، او می‌داند که جهان چگونه آراسته شده، او اوضاع و احوال را می‌نگرد و همه‌ی نظم‌ی که نگاهداشت زندگی تیره بر پایه‌ی آن استوار است، از آموزه‌ی خدایی و آیین او سرچشمه گرفته است. هنگامی که او آن آیین و آموزه را روا کرد، مقدس، با اقتدار خدایی بود. ولی او روان گاو را نیافرید، او برنامه‌ی کار را ریخته و بس، و اجرای آن را به دیگری واگذار کرده بود، و او خودداری می‌کند از اینکه به مقررات اجرایی آن دست بزند. اکنون اگر سرانجام دست به این کار می‌زند، پس باید به راستی ما در برابر رسوخ یک باور تازه‌ی قرار گرفته باشیم که درباره‌ی آن باید در بخش ۵ سخن گفت.

از این مرحله هم یسن ۳۰ پیشتر می‌رود، چه در آن خاستگاه پلیدی بازگو می‌شود

(بند ۶-۳)

۳- هر دو مینیوی آغازین، همزادهای خواب [و برادر او] بودند، چنان که روایت شده است، آن بهتر و آن بد در اندیشه و گفتار و رفتار. در میان این دو، روشن بینان، و نه بدبینان، درست را برگزیدند.
۴- چون این هر دو مینیو با هم آمدند، نخستین چیز (برای آفریدن) زیستن و نازیستن را آفریدند و [مقرر کردند] که در پایان، بدترین هستی باید به پیروان دروگ داده شود. اما و هومنه (اندیشه‌ی نیک)، باید به پیروان آشه داده شود.

۵- از این دو مینیو، مینیوی دروگ، بدترین را برگزید برای انجام دادن، اما آشه (نظم راست) برای انجام دادن، اثربخش‌ترین (سپنیشته spōništa) مینیو را برگزید، که با سخت‌ترین آسمان‌ها پوشیده شده است، و همچنین آنانکه با کارهای راستین می‌کوشند که اهورمزده را، با خواست، خرسند سازند.
۶- میان این هر دو مینیو، دژوه‌ها راست را برگزیدند، زیرا آشفستگی بر سر آنها آمد، در رایشی، چنان که آنان بدترین اندیشه (آجیشته مته) را برگزیدند؛ و از آن پس به سوی آئشه Aēšma (کشتار خواهی) دویدند، چندان که با همدستی او هستی مردم را بیمار کردند.

در یسن ۴۵۲ باز زردشت برمی‌گردد بر سر این موضوع:

می‌خواهم آگاه کنم از دو نخستین مینوی هستی، که از آن دو آن، که اثربخش‌ترین بود، به پلید گفت: «نه منش (مته)‌های ما، و نه تصمیم ما در داوری‌ها (سنگهه sōngha)، و نه انگیزه‌ی خواست ما (خوتو xratu) و نه گزینش‌های ما، (=یقین‌های ما)، نه سخنان ما، نه کارهای ما، نه دژنا (daēnā)‌های ما، نه روان ما (اورون urvan) هیچ کدام با هم یکی نیستند.

زیستن و نازیستن، پادنهاده (Antithes) های بزرگ جهان انسان‌ها است. این پادنهاده‌ها بر زمینه‌های روانی و اخلاقی نهاده شده‌اند: منش‌ها، دستورها و انگیزه‌های خواستی، یقین‌ها، سخنان و کردارها، دُناها (در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت) و روان‌هایی یافت می‌شوند که از آن زیستن هستند و خوبند، ولی از همین دست منش‌ها و دستورها و انگیزه‌های خواستی، یقین‌ها، سخنان و کردارها، دُناها و روان‌هایی هم هستند که از آن نازیستند و پلیدند. زیستن و نازیستن از زمان نخستین از دو آفریننده که در برابر هم قرار گرفته‌اند پدید آمده‌اند، که به نام مَینو mainyu شناخته می‌شوند. ما معمولاً این واژه را به «روح»، روان، ترجمه می‌کنیم ولی این ترجمه یکسر نارساست. برمی‌گردم به مناسبت این موضوع به مسئله‌ی وَهُمَنَه و فقط می‌خواهم یادآوری کنم که این واژه دارای گونه‌ی مفهوم کوشندگی است: «آن (گوهر معنوی) است که عمل من man را انجام می‌دهد». ترجمه‌ی آن به راه‌انداز، نیروگستر، یا چیزی مانند اینها، اگر با توقعات زبانی ما از این واژه‌ها سازگار درآید بهتر است؛ کار و کوشش من. در خود دارای جوش و خروشی است ولی مربوط می‌شود به شناسایی (درک) و اثربخشی خرد. در ریگودا مَینو از یک سو به معنای «حرکت اندیشه در یک جهت معین؛ قصد، آهنگ است و از یک سو به معنی «خشم» است. یک مَینو، خوب، وُهو vohu، یا سرشار از نیروی خدایی مثبت است، سَپَته است؛ یک مَینوی دیگر پلید است، اَکه aka است، و در آن معنای ستم و ویرانی نهفته است.^{۱)} مَینوی خوب با سخت‌ترین آسمان‌ها پوشیده شده است: گویی در اینجا برخورد ما با باورداشت‌های نخستین و ابتدایی است، یعنی از تاق گنبدی سخت (توپر) آسمان، چنان‌که مانند یک مانع و بند، جهان روشنایی برین از این جهان فرودین جدا می‌شود.^{۲)}

شگفت‌انگیز اکنون این است که این هر دو مَینو همچون دو همزاد شناسانده می‌شوند و بدین‌گونه از یک پدر پدید آمده‌اند. ولی در اینکه این کیست به‌تردید می‌افزیم. نشانه‌هایی که از هر یک از این مَینو داده می‌شود، چنان‌که مخصوصاً تأکید می‌شود از سنت دینی سرچشمه می‌گیرند، چه معمولاً این همان است که در قطعه ۳۰۳ زمانواژه‌ی مجهول از سُرُو -sru، شنیدن، به‌او برمی‌گردد. پس باورداشت به همزادها جزء اصلی یک یزدان‌شناسی سنتی را می‌سازد که پیش از زردشت در انجمن گاهانی وجود

داشت.

در اینجا برای نخستین بار در بررسی تاریخ دین‌های ایرانی به افسانه‌ی همزاده‌ای بنیادین برمی‌خوریم که در گفتگوها و مباحثات دینی ایرانی تا زمان اسلام نقش عمده‌یی داشته است. از همه روشن‌تر و پردامنه‌تر این نکته را در ایران غربی می‌بینیم. در اینجا موجودی همچون بالاترین خداوند و نخستین پدر شناخته می‌شود که زوروان یا زمان بی‌کرانه است، یک خدای بی‌اثر و بدون کار که با تاق‌گنبدی آسمانی یکی است. این خدا همزاده‌ایی ساخته است که یکی از آنها که با اهورمزده برابر می‌شود، روشن است و آفریننده‌ی جهان خوب، دیگری که برابر می‌شود با اهریمن، تاریک و آفریننده‌ی جهان زشتی است. من در بخش ۷ این کتاب درباره‌ی این افسانه چنان‌که باید سخن خواهم گفت. ادبیات پهلوی نشان می‌دهد که در زمان ساسانیان این عقیده را، در یسن ۳۰۳ بعدها به صورت تفسیر گنجانده‌اند.^(۱) با اینهمه غیر ممکن است که نخستین پدر این دو همزاده نامش در یسن ۳۰۳ نیامده زوروان باشد. در سرودهای گاهانی اهورمزده بدون تردید بالاترین خدا است و تصوّر و باورداشتی که به موجب آن اهورمزده یک خدای فرعی و ضمنی باشد با همه‌ی یزدان‌شناسی گاهانی ناسازگار است. اگر در اینجا افسانه‌ی زوروان متن کار قرار گرفته بود باید اهورمزده با مینیوی خوب اثربخش یکی می‌شد. ولی همین واقعیت که مینیوی اثربخش خوب به موجب نام از اهورمزده جدا می‌شود مانع چنین فرضیه‌یی است. از این گذشته در یسن ۴۷۳ تأکید می‌شود که «تو (یعنی مزده آهور) پدر مینیوی هستی که برای ما گاو (ماده) را آفرید». و سرانجام باید این نکته را به یاد داشت که در کهن‌ترین سندهای زردشتی هیچ‌گونه اثری از زوروان یافت نمی‌شود. نخستین بار این واژه در متن‌های مقدّس زردشتی غربی دیده می‌شود (یعنی یسن‌های نوتر و سرودها و نمازهای دینی) و در آنجا به اندازه‌یی جای کمی به آن داده شده که به روشنی دیده می‌شود مهمان ناخوانده است. بنا بر دید کلی گاهان، فقط اهورمزده می‌تواند پدر این دو همزاد باشد و بس. خدای آسمان، اهورمزده در این یزدان‌شناسی، که از سوی زردشت پذیرفته شده، پدیده‌یی است همتای زوروان غرب؛ او نماینده‌ی نخستین پدر است در افسانه‌ی همزادی در شرق، در حالی که زوروان نماینده‌ی اوست در غرب.

از اینجا یک نتیجه‌ی بسیار مهم گرفته می‌شود: اهورمزده برتر از نیک و بد و فراسوی این دو است. او آفریننده‌ی این تضاد است، اما خود تضاد کار او نیست. روان گاو هم آفرینش او نبوده، چنان‌که پیش از این دیدیم. هیچ‌گونه گمانی باقی نمی‌ماند که در یزدان‌شناسی انجمن دینی پیش از زردشت اهورمزده به‌گونه‌ی برجسته‌ی یک خدای بی‌اثر و بی‌کار بوده، و در واقع «برای چیزها قانون نوشته»، ولی آنها را او پدید نیاورده بوده است. آفریننده‌ی راستین جهان نیکویی مینوی اثربخش است. او سخت‌ترین آسمان‌ها را به‌خود پوشیده است؛ اهورمزده در یک روشنایی گذرناپذیر بر تخت نشسته است. مزده آفریننده‌ی همه چیزها است. به‌میانجی مینوی اثربخش (سپنتا مینو) ۴۴۷. مینوی اثربخش برای ما گاو را آفرید (۴۷۳).

تضادی که میان مینوی خوب و بد، میان زیستن و نازیستن حکمفرما است، آن دوگانگی مادی، که در یزدان‌شناسی ساسانی آموخته می‌شود، نیست. موضوع، یک تضاد فراسوی دو جهانی که در فضای دو قطب متضادند، نیست. هر دو مینو از آغاز در واقع ضد یکدیگرند، ولی این تضاد در اندیشه و گفتار و کردار آنها است؛ و بیش از این دیگر چیزی گفته نمی‌شود. تقسیم به‌نیک و بدی که از ویژگی‌های جهان ما است، از این راه پدید نیامده که گروهی نیک و گروهی بد آفریده شده‌اند، بلکه این برپایه‌ی گزینش زمان نخستین است. نهاد این گزینش اخلاقی است. روزگاری موجودات می‌توانستند آزادانه میان زیندگی و نازیندگی یکی را برگزینند. تا جایی که صفات این دو مینو هم چنین می‌نماید که بنا بر یسن ۳۰۵ از این‌گونه گزینش سرچشمه گرفته باشد و نه از نیاز درونی. پیوستن دژوها به مینوهای پلید دلیلش در آشفتگی است که در هنگام ریزنی برای آنها روی داد و گرنه شاید اینان راست را برمی‌گزیدند. انجمن گاهانی دارای نمایی است متضاد با درون‌مایه‌ی اخلاقی که بر زمینه‌ی یگانه‌پرستی پی‌ریزی شده است.

با وجود این از لابه‌لای این مسئله‌ی کاملاً اخلاقی یک تضاد بی‌اندازه ابتدایی و طبیعی می‌درخشد، که پیدا است با موضوعات و گفتگوهای دوگانه‌پرستی بعد چندان سروکاری ندارد. من توجیه این مطلب را در واژه‌ی *xvafnā* می‌بینم که تاکنون این واژه معنای رضایت‌بخشی نشده و در یسن ۳۰۳ مستقیماً پس از *yōmā* «همزدها» می‌آید، و من آن را به «خواب و برادرش» ترجمه کرده‌ام. در اینکه این واژه به‌راستی با

واژه‌ی Schlaf=خواب در زبان‌های هندوژرمنی (هندی svapna، یونانی *ὑπνος*، لاتین somnus و جز آن) یکی است شکی نباید کرد^(۱). آنان که به این واژه معنای خواب می دهند خوفنا را همیشه در حالت بایی تکین (dat.sing.) گرفته اند و «با یک رؤیا» (در واقع به میانجی رؤیا) ترجمه کرده اند. آری این واژه به معنای رؤیا هم بی گمان هست، ولی ترجمه‌یی که در اینجا داده می شود با واژه‌ی سُرو- زمانواژه‌ی مجهول به معنای شنیدن سازگار نیست، گذشته از این که خوفنا باید یک وصف نزدیک تری بکند («در یک رؤیا شنیده شده اند، یعنی وحی شده اند»). اگر اصولاً چنین چیزی درست باشد که خواب دیدن در درجه‌ی نخست دیدن چیزی باشد نه شنیدن آن، در این صورت این واژه برای انجمن گاهانی، که هر چیز که برای درک خدایی است، خواه مربوط به آئین یا جای دیگر باشد، و همه گونه آگاهی از فراسوی حواس به وسیله «پرتو روشنایی درونی» از راه دیدن به بالاترین معنای آن صورت می گیرد، دوچندان درست است. صورت مجهول سُرو بدون تردید مربوط به روایت و سنت دینی می شود. از این رو من ناگزیرم راه دیگری برگزینم. من خوفنا را صورت دوین (تثنيه) کوتاه شده (برای دو ضد) می گیرم، از گونه‌یی که برای آن زبان‌های هندوژرمنی نمونه‌های بسیار به دست داده اند. دوین کوتاه شده یعنی هرگاه یک واژه دارای یک حقیقت یا مفهوم الف باشد، صورت دوین آن معنی الف+ب را نشان می دهد، یعنی یک حقیقت یا مفهوم که با الف پیوند نزدیک دارد در حالت دوین گنجانده شده و همین که الف یاد می شود حقیقت ب به یاد می آید. از این جمله مثلاً هندیان برای خدایان میترا-وَرونا واژه‌ی میترا را به تنهایی کم به کار نمی بردند؛ از واژه‌ی ahan «روز» یک صورت دوین می ساختند که می شود ahani و به معنای «روز و شب» به کار می بردند. نمونه‌ی دیگر: از pitar «پدر» دوین آن pitarāu را به معنای پدر و مادر به کار می بردند. یونانیان می گفتند *Αἰαντε* «هر دو آياس» و مقصودشان از آن آياس و توپکُرس بود، *κάστορε* هر دو کاستور، و مقصودشان از آن *kastor* و *polydeukes*؟؟ بود. زبان اوستا هم از این گونه دوین‌ها دارد: پیتَره pitarṇ به معنای پدر و مادر است؛ در گاهان سَوا savā یا سَوی savōy به معنای درستی و تباهی است، به قیاس اینها من واژه‌ی خوفنا را «خواب و همتای او» ترجمه می کنم و در آن نام همزادها را می بینم چنانکه این نام از راه افسانه‌ها به دست ما رسیده است.

بنا بر نمونه‌های دیگر، برای دوین کوتاه شده، باید برای همتا یا ضد خواب، بیداری فرض شود. من گمان می‌کنم قطعه‌یی از گاهان را بتوان نشان داد، که درباره‌ی این موضوع آشکارا به‌ما آگاهی بدهد و در عین حال یک روشنایی درخشانی بر خاستگاه و گونه‌ی باورهایی که از آن در اینجا سخن می‌رود می‌افکند. آن قطعه یسن ۴۴ است:

این را از تو می‌پرسم به‌راستی به‌من بگو، ای اهوره! چه کسی با زبردستی روشنایی و تاریکی را آفرید؟ چه کسی با زبردستی در کار، خواب (خوفته) و بیداری را آفرید (زئمن zaēman)، چه کسی است آنکه به‌وسیله‌ی او سرخی بامدادی، نیمروز و شب پدید می‌آیند، آنچه که مرد اندیشه‌مند را به‌یاد وظیفه‌ی دینی‌اش می‌اندازد؟

پاسخ بی‌گمان آهور مزده است.

آهور مزده در اینجا همچون آسمان در همه‌ی نمودهای خود آشکار می‌شود. خدای پیشین روز، همتای خود، یعنی خدای شب را کاملاً در خود پذیرفته است، او خدای آسمان است که همه چیز را دربر گرفته است، کسی است که اضداد روشنایی و تاریکی، روز و شب را پدید آورده است اما خود برتر از آنان است، و در این اضداد اکنون خواب و بیداری، خوفته و زئمن هم گنجانده می‌شوند:

روشنایی ————— تاریکی

خواب ————— بیداری

بامداد }
نیمروز }
شب —————

برای انسان این پندار پدید می‌آید که این جفت‌های ضد، گویی چلیپاوار ترتیب یافته‌اند، چندان که خواب برابر تاریکی، و بیداری برابر روشنایی می‌شود. ولی مطمئناً چنین نیست. بیداری از صفات خدای شب است، میثره همیشه همراه با صفت اخوفته axvafna است، یعنی بی‌خواب و جَوَوَرَوَه jayaurvah («همیشه»)، بیدار هشیار» (نک. پیش از این، ص. ۶۱) و زئنه زنت zaēnah vant یا زئنه زن zaēnanhan کم‌نامیده نمی‌شود؛ هر دو واژه از همان ستاک زئمن گرفته شده و به‌معنای «بیدار» است. ولی به‌عکس خواب متعلق است به خدای روز یعنی اهور مزده. زردشتی پسین خدایی به‌نام خوفته «خواب» را می‌پرستید، که همواره با صفت مَزْدَاَتَه یعنی آفریده‌ی مزده همراه است؛ این خدا در

ویسپرد ۷۳ نیایش می شود و در یزدان شناسی زمان ساسانیان هنوز نقش مهمی به عهده داشته است.

شاید تقریباً متناقض به نظر آید که همزادی که به عنوان مینیوی اثربخش نشان داده می شود نامش خواب باشد. ولی اینجا موضوع بر سر تنها و یگانه پدیده ی ساده ی طبیعی، که آن را خواب می نامیم، نیست. جهتی را که در آن باید ما درون مایه ی این واژه را جستجو کنیم واژه ی هم معنا و کهن آن یعنی بووشیانستا Būšyastā نشان می دهد؛ این واژه که اکنون در اوستای نوین (پیش از این، ص. ۶۹) به معنای دیو مادینه ی خواب آلودگی است، پیش از اینها کاربرد بالاتری داشته است. بووشیانستا اسم مصدر است از بووشنت bušyant صیغه ی آینده به معنای «آنچه در آینده است، در آینده». در اینجا حالتی در نظر مجسم می شود که چیزهای آینده آشکار می شوند، یا در خواب معمولی یا در حالت عالم شهود نزد شَمَن، که در آن حالت روح خود را در پرواز می بیند و به آینده می نگرد. همین واقعیت که خَوْفَنَه به عنوان نام برای مینیوی اثربخش به کار می رود نشان می دهد که در اینجا هم همان مرحله ی فکری قرار دارد. این نام از همه درست تر باید به معنای trance ترجمه شود. باز در رابطه با وهومنه روشن تر می شود. علت اینکه بووشیانستا در آیین زردشتی جنبه ی دیوی پیدا کرده است در بخش ۶ مطرح می شود.

سرانجام نام همزادها در اوضاع و احوال آیینی بسیار کهن توجیه می شوند. آیین خدای شب مستلزم بیداری است. از این رو بیداری نام مینیوی است که از آن خدای شب است. آیین خدای روز به عکس با trance، بیهوشی ناشی از خواب مصنوعی، پیوند پیدا می کند؛ در این حالت انسان به یکی شدن با جهان روشنی خدایی می رسد. از این رو مینیوی خدای روز خواب نام دارد. علت این مسئله را که مینیوی خدای شب در انجمن گاهانی به مینیوی بد تبدیل شد باید در تحوّل جست که خداوند شب را کنار زد و پایگاه خدای روز را آهوره مزدا به زیان خدای شب بالا برد.

پس خاستگاه افسانه ی همزاد بدین گونه روشن می شود: همزادها از همان آغاز چیزی نیستند جز نماینده ی روز و شب، روشنی روز و تاریکی شب، که از یک پدر یعنی آسمان همه فراگیر زاییده شده اند. ضرورتی ندارد که این افسانه را با ارزش بایی روز و شب پیوند داد، ولی به دشواری می تواند از رنگی که به وسیله ی بازتاب های

احساس‌های طبیعی در برابر پدیده‌های روز و شب به خود گرفته به دور مانده باشد. روز تنها زمانی است که در آن انسان می‌تواند خود را مطمئن و آرام احساس کند، در این هنگام است که انسان می‌تواند کار خود را ترتیب دهد و آزادانه با اعتماد به نیروی شخصی خود با خود برخورد داشته باشد. شب هنگام نبودن اطمینان و نداشتن نیرو است، زمانی است که انسان بی‌یار و یاور، به نیروهای خطرناک سپرده شده است. ولی حالت و برداشت عاطفی، هنگامی که تصوّر یک گزینش آگاهانه میان دو ضد خودنمایی کرد، و در نتیجه تضاد خوب و بد اخلاقی در مدّ نظر قرار گرفت، آن وقت، به یک ارزش اخلاقی واقعی برجسته می‌شود و پایه‌ی برتر می‌یابد. این ارزش اخلاقی بدون گفتگو در یسن ۳۰۳ به بعد انجام گرفته و از این راه افسانه‌ی همزاد یک مفهوم نوین و ژرفی دارا شده است.



از آفریننده‌ی زندگی و نازندگی برمی‌گردیم به پدیده‌های زندگی و در برابر یک گروه خداوندان مهمّی قرار می‌گیریم که به نام‌های آرمیتی *Armaiti*، دِئنا *Daēnā*، وُهومَنَه *Vohumanah* خوانده می‌شوند. همه پذیرفته‌اند که آرمیتی و وُهومَنَه از جمله خداوندان هستند، ولی دِئنا هم از اینها جدایی‌پذیر نیست و او هم از این گروه خداوندان است.

۱- آرمیتی را از دیر باز، پارسایی، تسلیم پارسایانه، ترجمه کرده‌اند. ولی این ترجمه گمراه کننده است و بازدارنده از اینکه درک درستی از هستی خداوند شود. وزن شعری گاهان به ما نشان می‌دهد که این واژه در اصل سه هجایی نیست بلکه چهار هجایی است: *Aramaiti*؛ این واژه به صورت نام در ریگودا هم هست. گفتگوهای تازه‌یی را که بر سر معنای اصلی این نام برخاسته است من در اینجا کنار می‌گذارم^{۱)}. برای خود انجمن گاهان این نام دارای یک معنا و اندر داشت ویژه‌یی است؛ اما اینکه آیا توجیه آن برای ما ریشه‌ی اصلی واژه را روشن می‌کند - چیزی که به آسانی ممکن است - یا اینکه تنها به اصطلاح یک ریشه شناسی عامیانه است، برای ما کم‌ارزش و بی تفاوت است. اگر نامی در محفلی با معنای ویژه‌یی پیوستگی پیدا کند، برای ما این مسئله مهم‌تر از معنای اصلی کم و بیش فرضی است. به گمان من دید انجمن گاهانی از مفهوم نام آرمیتی در یسن ۴۵۱۱ به روشنی

بازگو شده است، که در اینجا «آنان که از خود مینش خودپسندانه نشان می دهند» (tṛm̐n tarē.man)، در برابر «آنکس که مینش میانه رُوانه دارد (arēm.man- arēm̐n)» گذاشته می شود. اسم مصدر از tarē.man می شود tṛm̐n tarē.mati و در اوستای نوین tṛm̐n tarē.mati به معنای مینش خودپسندانه، بلندپروازانه، و در یسن ۳۳۴ همراه با اشروشتی asrušti «نافرماثرداری» و دروگ drug (به معنای نام بیشین «پیروان دروغ») آمده و در آنجا به صورتی به کار می رود که خواننده در آن یک تضاد معنوی آشکاری در برابر آرمیتی تشخیص می دهد. در قطعه‌یی که یاد شد، این واژه به معنای اسم مصدر یا اسم معنا نیست، بلکه به معنی اسم جمع است: «جمع کسانی که مینش متکبرانه و خودپسندانه از خود نشان می دهند». در یسن ۶۰۵ tṛm̐n شخصیت پیدا کرده، به عنوان پاد نهاد در برابر آرمیتی، آن هم به معنای شخص، گرفته شده است. واژه‌ی هم معنای tṛm̐n واژه‌ی پیروماتی pairi.mati است، در یسن ۳۲۳ در تضاد روشن با آرمیتی در یسن ۳۲۲ قرار گرفته است؛ هم tṛm̐n و هم پیروماتی، هر دو در یشت ۳۸ به صورت اهریمن شخصیت پیدا می کنند. هیچ گونه تردیدی نمی تواند در این مسئله وجود داشته باشد، که انجمن گاهانی آرمیتی را به عنوان اسم معنا از زمانواژه‌ی arēm̐n می گرفته و این دو واژه‌ی جفت را برابری می دانست برای دو واژه‌ی جفت tṛm̐n مئی: tṛi.m̐n. پس آرمیتی را aramati می گفتند و از دو جزء arēm̐n مئی ساخته شده و به معنای «مینش آرام»، یا چون یک اسم معنا می تواند به معنای اسم جمع هم به کار رود آن را «گروهی که یک مینش آرام از خود نشان دهند» می دانستند.

ولی این ترجمه‌ها ما را یاری بسیار نمی کنند. هنوز این ترجمه‌ها چیزی درباره‌ی این واقعیت که در پشت این نام خداوند ظاهراً بی رنگ پنهان شده است نمی گویند.

نخست آنکه روشن است که آرمیتی در گاهان نیز یک پیوستگی بسیار نزدیکی با زمین دارد. در نیایش‌هایی که زردشت در یسن ۴۸۵ به زمین می کند از جمله چنین می آید: «بکوش برای گاو، به او برای خوردنی خوراک بده» به دنبال آن در یسن ۴۸۶ می گوید که آرمیتی^{۱)} خانه‌ی خوب داده است، و مزداه اهور به وسیله‌ی آشه گیاهان را برای آرمیتی هنگام زایش نخستین زندگی رویانیده است. در یسن ۴۸۱۱ آرمیتی همراه «خانه‌ی خوب پُر چراگاه» می آید. در ۴۷۳ می گوید که اهورمزداه آرمیتی را آفرید، برای چراگاه، برای

گاو، و در یسن ۴۶۱۲ سخن از گئثا *gæθā* آرمیتی، وجودهای زنده آنان یعنی مردم و چارپا است.

آرمیتی پیوند بسیار نزدیک با آشی دارد (۳۱۴)، و این همان است که ما به نام خداوند مادین باروری پیش از این شناختیم (ص. ۶۸)؛ آشی به معنای پاداشی که از سوی آرمیتی داده می‌شود، در یسن ۴۳۱۶ می‌آید. در یسن ۳۳۱۲ آرمیتی در کنار *Adā* به معنای پاداش دیده می‌شود و این بی‌گمان «خدای مادین کینه‌کشی و کيفر» است که در ۴۹۱ نیایش می‌شود.

مزداه اهورَ به همراهی توان (خَشْبَرَه) و آرمیتی، هَوروات *haurvatāt* و اَمرِئات *amərətāt* را می‌بخشد ۴۷۱. بر سر این اصطلاح‌ها من باز برمی‌گردم، تنها در اینجا یادآور می‌شوم که هَوروات (در واقع *harvatāt*) از همان خانواده است که واژه‌ی *salvus* در لاتین است، و در اصل به معنای تندرستی و خوشی در جهان خاکی است و اَمرِئات (در واقع *amərətātāt = amrtatāt*) به معنای نمیرایی است. پیداست که هر دو می‌توانند به معنی عواملی شناخته شوند که تندرستی و نمیرایی را می‌افزایند.

آرمیتی و آشه یعنی نظم راست، با هم بستگی بسیار نزدیک دارند. آرمیتی آشه را با کار نگاهداری می‌کند، ۴۴۶؛ آشه او را همراهی می‌کند ۴۶۱۶، ۴۸۱۱. آرمیتی اثربخش در نهاد خود، آنجا که همزاد مادین هِئا *hiθā* آشه است، یک آفریننده (دامی *dāmi*) است ۳۴۱. آرمیتی به همراهی آشه نیروی طبیعی (اوتِه یووتی *uta yūti*) و نیروی نمیرایی تویشی *tōvišī* را می‌رواند ۳۴۱۱ (تفصیل بیشتر پس از این می‌آید). بندوس آموزگار فریب آشوبگرانه بر ضد آشه است و در این اندیشه نیست که آیا آرمیتی از آن او می‌شود یا نه ۴۹۲. آرمیتی به همان خواست است که آشه و وُهومنه (۵۱۲۰)^{۱)}. مزداه اهورَه به هر دو دسته با پشتیبانی آرمیتی و آشه (۴۷۶) پاداش می‌دهد.

آنچه درباره‌ی وضع عمومی آرمیتی در جهان خدایان باید گفت این است که او بیشتر همراه خدایان اصلی اهورمزداه مینیوی اثربخش و آشه و وُهومنه و آشه و خَشْبَرَه که بیشتر غیرشخصی هستند، به گونه‌ی با هم شمرده می‌شوند که همپایه‌ی آنان به نظر می‌آید (سنج. ۲۸۷، ۳۱۴، ۳۳۱۱، ۴۳۶، ۴۷۱). در یسن ۳۳۱۲ آرمیتی در همان پایه‌ی قرار گرفته است که مینیوی اثربخش و آشه و وُهومنه، ولی همه‌ی آنها پایین‌تر از اهورمزداه

قرار گرفته‌اند. در یسن ۴۴۷ می‌آید که اهورمزده آر میتی را به‌عنوان، «تقدیس شده» (برخذه^۱) به‌همراهی خَشَثَر آفرید. نخست در جمع خدایان و هومنه نزدیک اوست، و در اینجا، ما نسب‌نامه‌ی خدایان را به‌دست می‌آوریم: اهورمزده پدر و هومنه است و آر میتی دختر او (۴۵۴)، یعنی و هومنه و آر میتی برادر و خواهرند. در بسیاری از جاها از این سخن می‌رود که آر میتی با و هومنه رایزنی می‌کند، این باور داشت که یک درون‌مایه‌ی خاصی دارد پس از این بازگو خواهد شد.

ولی در بسیاری از جاها انسان می‌بیند که آر میتی ظاهراً یک وضع خاصی در جمع خدایان به‌خود می‌گیرد. این جمع به‌دو گروه تقسیم‌بندی می‌شود: آر میتی و دیگران. به‌ویژه این تقسیم‌بندی در ۲-۳۲۱ به‌روشنی برجستگی پیدا می‌کند و این قطعه‌ی است که برای دریافت حقیقت آر میتی دارای اهمیت بنیادی است. سه پایگاه خَویتو، وِژنه و اَیَرَمَن و دشمنان آنان یعنی دَیوه‌ها به‌درگاه اهورمزده نیایش می‌کنند و می‌گویند: «پیام‌بر تو می‌خواهیم باشیم، تا باز داریم آنان را که دشمنان شما هستند.» «به‌آنان پاسخ داد اهورمزده در حالیکه با و هومنه یکی شده، و با خَشَثَر (رفتارکنان) همدستان، و با آشه‌ی خورشیدمند دوست شده، به‌آنان چنین پاسخ داد: آر میتی اثربخش خوب شما را برای خود برمی‌گزینیم، او از آن ما باید باشد» (بند ۲). پس خدایان دیوان را می‌رانند و سه پایگاه را که تیره و تبار را می‌سازند می‌پذیرند؛ آنها را - و نه هیچکس دیگر را - می‌خواهند که پیام‌بر خود کنند، و این به‌این‌گونه روی می‌دهد که آنان (آر میتی اثربخش خوب) خود را برمی‌گزینند.

بنا بر آنچه که گذشت به‌گمان من هیچ‌گونه تردیدی در این واقعیت نمی‌تواند وجود داشته باشد که در پشت خدای مادی آر میتی «مینش درست و به‌اندازه» قرار دارد. آر میتی به‌معنای تیره و تبار چوپان است، به‌معنای شخصیت جمعی^۲ با مردم و چارپایانش، با زمین و چراگاه‌ها و فرآورده‌های طبیعی‌اش. اکنون این نکته را نیز درمی‌یابیم که به‌چه معنا آر میتی خدای زمین است. اینجا مقصود این زمین راستین، که یک پدیده‌ی طبیعی یا جغرافیایی است، نیست، بلکه زمین به‌معنای عرصه و شرایط لازم زندگی تیره، همچون بخشی از خود تیره، است.

واژه‌ی توشامتی ۴۳۱۵ را مدّت‌ها است که هم‌معنای آر میتی دانسته‌اند^۳. ولی من

گمان می‌کنم که این نام معنای دیگری دارد تا آنچه تاکنون به آن داده‌اند. این نام به معنای چیزی نزدیک به «میش آرام» است. اما از آنجا که عموماً آرمیتی را به «پارسایی» ترجمه کرده‌اند خواسته‌اند در توشنامتی گونه‌ی شخصیت و جسمیت یافتن، در خود فرو رفتن دینی بیابند^۱. ولی یک چنین باوری از جهان فکری که ما در آن در حرکت هستیم یکسره بیرون است. من توشنامتی را با واژه‌ی صفتی فروشی‌ها ترکیب می‌کنم (توشنی شادُ tušnišādō یشت ۱۳۲۹)، که به نظر من تنها «آرام» یا «نشیننده‌ی در آرامی» می‌تواند معنا بدهد و بس، و یک مفهوم بسیار کهن زمینی از ارواح مردگان معنا می‌دهد که به عنوان «زبرزمین باشند» و «نشیننده» تصوّر می‌شوند. به همین گونه به نظر من توشنامتی مجموع مردگان تبار است که در آرامی می‌نشینند، در زمینی که بر روی آن خانواده زندگی می‌کند^۲. همان گونه که آرمیتی تیره را به عنوان یک یگان زنده و اثربخش می‌شناساند، به همین گونه هم توشنامتی تیره است به عنوان مجموع ارواح نیاکانی که در سرزمین آن تیره به سر می‌برند. از آنجا که ارواح مردگان در گاهان معمولاً بدون شک تصوّر می‌شوند که در آسمان اهورمزده به سر می‌برند، پس باورهای از گونه‌ی آرمیتی همچون توشنامتی، و همچنین باورهای درباره‌ی فروشی‌ها همچون توشنی شادُ، چنان که پیدا است به مرحله‌ی دیگری از اعتقاد به نفس بستگی دارند. خود آرمیتی همچون خدای مادین دوزخ هم به صورت sandaramet در جنوب غربی ایران دیده شده است (نک. پیش از این، ص. ۹۶).

بازشکافی که از ماهیت آرمیتی در اینجا شد با یک گروه واژه‌هایی که نام همگانی هستند و معنا و مفهوم نام همگانی بودن آن واژه‌ها تا اندازه‌ی هویدا است، استوار می‌شود، ولی در متن‌ها به وضعی قرار گرفته‌اند که به عنوان توضیح و شرح آرمیتی باید آنها را تعبیر کنیم. پیش از این دیدیم که آرمیتی در یسن ۴۸۱ در ردیف «خانه‌ی پرچراگاه خوب (هوشیتی hušiti)» آمده است؛ در سرودهای دینی بعدی (سپه رُوچک ۱۶؛ ۲۶) نیز یک خدای مادین به نام هوشیتی نیایش می‌شود، که پیوستگی نزدیکی با هئورَوَتات دارد. واژه‌ی دیگر مانند آن اِژا īzā است که آن را به «کوشش و تلاش» معنی کرده‌اند. در یسن ۴۹۱ آرمیتی و اِژا همپایه هستند. در یسن ۵۰۸ از «بیت‌های اِژا» سخن می‌رود با همسانی مستقیم نسبت به «ستایش آرمیتی» ۴۵۱. در یسن ۵۱۱ باید بر خلاف تعبیر

معمول به عنوان مبتدای جمله گرفته شود و آشکارا دیده می شود که به صورت واژه‌ی جانشین برای آرمیتی به کار رفته است. در یسن هپتهاتی (۳۸۲) اِپْژا همراه با رایزنی و آرمیتی شمرده می شود: همه‌ی واژه‌ها به صورت جمع به کار رفته‌اند، و در توصیف از جهان پسین زردشتی کهن یشت ۱۹۴^{۱)} «چشمان خرتو» همپایه‌ی «چشمان اِپْژا» همچون اصطلاحی برای ساز و برگ برتر از طبیعت پهلوان جهان بازپسین قرار گرفته است. برای روشنگری این قطعات باید یادآوری کرد که بنا بر یسن ۴۳۶، آرمیتی به هنگام بحران بزرگ جهانی به نام راتو ratu، یا نماینده‌ی خرتوی اهورمزده دیده می شود، و رایزنی میان آرمیتی و وُهومَنه یک بخش بنیادین یزدان شناسی گاهانی است.

در یسن ۴۹۱، نَمَه nāmah نماز، با آرمیتی و اِپْژا یکسان شمرده می شود و در یسن ۴۵۸ «سرودهای نماز» همپایه‌ی ستایش آرمیتی ۴۵۱۰ می آیند. من از اینجا چنین نتیجه می گیرم که نَمَه یا نماز ممکن است به عنوان نام آرمیتی به کار رفته باشد. این نام، خانواده‌یی را در انجمن دینی خاصّی مشخص می کند. این موضوع باید در پرتو این حقیقت دیده شود که آرمیتی با دُنا پیوستگی بسیار نزدیک دارند، و این موضوعی است که اکنون بر سر آن خواهم رفت.

۲- دَئِنا Daēnā خواندن این واژه به این صورت با توجّه به گاهان درست نیست؛ آن گونه که وزن شعر نشان می دهد باید همه جا سه هجایی دَئِنا Dayanā خوانده شود. این واژه را، بنا بر توجیهی که بارتلمه از آن کرده، دو واژه‌ی جداگانه می دانند: ۱) به معنای من، یا درونی ترین معنای یک انسان، وجود آسمانی در انسان‌ها، ۲) به معنای دین. همه‌ی این تقسیم بندی غلط است. در هیچ یک از سرودهای گاهانی نمی توان بدون گفتگو و اجبار این معنا را پذیرفت. این تقسیم بندی کار بررسی را به مفاهیمی می رساند که برای بینش ایرانی باستان یکسره بیگانه است. هیچ گونه بازتابی روی پدیده‌های دینی به این معنا در اینجا دیده نمی شود و در نتیجه هیچ گونه اندیشه‌ی مجرّدی درباره‌ی دین وجود ندارد - این واژه برابر یا همانندی در زمینه‌ی ایرانی ندارد. اصطلاحاتی مانند «من» «درونی ترین عنصر شخصیت»، «حقیقت آسمانی انسان» و مانند اینها هیچ گونه مناسب نیستند. اینها فرآورده‌ی مناقشات و گفتگوهای دینی است که ایرانیان باستان هرگز به آن نرسیده بودند. گذشته از این انسان، بنا بر این برداشت‌ها، گروهی از نیروها یا جان‌های

آسمانی را در خود نهفته دارد. شاید در نگاه نخست اوستای نوین تا اندازه‌یی برای معنای معمولی دَئنا پشیمانی باشد. ولی این تنها یک احتمال است؛ به‌راستی مفهوم دَئنا از زمان گاهان به‌بعد تغییرات چندانی نکرد.

دَئنا (یا دَینا) از مادّه دای -dāy به‌معنای «دیدن» ساخته شده و از این رو نخست به‌معنای «نگاه کردن، نگرستن» است. ولی نه به‌معنای دیدن معمولی. این واژه منحصرأً به‌معنای نگرستن دینی است و اندامی که آدمی حقیقت خدایی را با آن درمی‌یابد، یعنی «یک حسّ بینایی»، «یک چشم درونی»، یک پرتو روشنایی که از درون سربر زده است؛ خود دارای طبیعت خدایی است و با روشنایی جهان خدایی یکی شده است. این نگرستن یک مفهوم بنیادین دین‌گاهانی است. اساساً از راه نگرستن پیوند با (حقیقت) خدایی حاصل می‌شود و طبیعت و مقاصد او آشکار می‌شوند. این نکته که اینجا سخن از حالت شهود و درک خلّسه‌یی است، به‌روشنی مثلاً از یسن ۴۳۵ برمی‌آید، چه در اینجا زردشت اهورمزده را به‌عنوان نخستین هستی، و به‌عنوان آن کسی می‌نگرد که سرنوشت فرجامین نیکان و بدان را از پیش تعیین می‌کند. در یسن ۴۵۸ هم بی‌گمان یک درک شهودی توجیه و تعبیر می‌شود. در یسن ۳۳۷ زردشت مزده را با اشه و وهومنه می‌خواند، که پدیدار شده به‌سوی او بیایند؛ اینجا هم چنان‌که پیداست مستلزم فرض یک رؤیا است. زمانواژه‌یی که در اینجاها به‌کار می‌رود دای -dāy نیست، بلکه زمانواژه‌ی مشترک در همه‌ی زبان‌های هندوایرانی برای دیدن یعنی دَرس darəs است، ولی دای در صفت‌های هودا -hudā=نیک‌بین و دوزدا=زشت‌بین وجود دارد، و این صفت‌ها در گاهان، هم برای مردم و هم برای خداوندان است ولی در دوره‌ی پس از گاهانی تنها برای خداوندان به‌کار می‌رود: هودا- برای خدایان آسمانی، دوزدا- برای دَئو‌ها. این نکته مهم است، زیرا از اینجا دانسته می‌شود که پرتو روشنایی، که به‌معنای نگرستن است هم از سوی خدایان و هم از سوی مردم سربر می‌زند.

دَئنا در یسن ۴۴۱۰ خود عمل نگرستن را بیان می‌کند و در آنجا در حالت مفعول اندرداشتی است (توجیه و گزارش من از این بیت بسیار پیچیده با گزارش دیگران فرق دارد):

نگرشی را که از همه چیزهای هستی بهترین است، اگر از تو، ای مزده، دارایی‌ها را آرزو می‌کنند، باید

راست بنگرند (دای) با کردار همراه با گفتار آرمیتی که از سوی آشه بدرقه می‌شود، هستی زندگی مرا شاید که بیافزایند، و چستی مرا^(۱).

درباره‌ی چستی «نیروی بینایی» پس از این بیشتر سخن خواهد رفت. «گفتار و کردار» از بایسته‌های نگرش به چشم می‌خورند. در اینجا این دو با صورت بسیار ساده‌یی که پیدا می‌کنند به آرمیتی و چستی پیامبر نسبت داده می‌شوند؛ به‌زودی دیده می‌شود که باورهایی که از آن سرچشمه گرفته بسیار همه جاگیر گسترش یافته‌اند.

معمولاً دَئِنا به معنای «حس نگرستن» است، یا شاید درست‌تر «جان و نفس نگرستن» یعنی نیرو یا به معنی بخشی از جان انسان است که به هنگام نگرش دینی به کار می‌افتد. این واژه می‌تواند به صورت جمع هم باشد، با توجه به حس بینایی افراد گونه‌گون. این حس یا بخشی از جان از عناصر اصلی زندگی است و به مناسبت آفرینش آغازین از آن یاد می‌شود. چنین است در یسن ۳۱۱:

از زمانی که تو ای مزدها، با منِ خود نخست زندگان (گَئِتا) را آفریدی و دئناها و انگیزی خواست (خَرتو)ها و روان زندگی (اوشتاَنه *uštāna*) را به صورت ماده درآوردی...

یعنی از زمانی که موجودات در زمان آغازین آفریده شدند. اوشتاَنه روان مادی زندگی است، که به تن پیوسته است، و سرنوشت او را به هنگام مرگ تعیین می‌کند^(۲). در اینجا سه گونگی جان‌ها را می‌بینیم: دَئِنا، خَرتو و اوشتاَنه.

در همین معنا است یسن ۴۶۶:

آنکس پیرو دروگ است که برای پیرو دروگ بهترین است، آن کس پیرو اشه است که برای او پیرو اشه گرامی است - [چنین بوده است]، از زمانی که تو نخستین دئناها را آفریدی، ای مزدا.

در یسن ۴۵۲ در زمان آغازین دو مینیوی همزاد از جمله کارهای دیگر ثابت می‌کنند که دئناهای آنان و جان‌های آنان با هم یکی نیست (ص ۱۰۷).

در یسن ۳۳۱۳ زردشت خواستار است، آرمیتی به وسیله‌ی آشه دئناها را راهنمایی کند، و در یسن ۴۹۵ درباره‌ی آن کسی که دئناها (دئناهای او را) با وهومنه یکی کرد سخن می‌رود. این یگانگی همچون یک رهنوردی بس محسوس و راستین جان دئنا به سوی یک هدف انگاشته می‌شود. در یسن ۳۴۱۳ از راه نیکو ساخته‌ی وهومنه سخن می‌رود، راهی که در آن دئناهای رهاندگان آینده، دئناهای سَؤوشینت‌ها، به همراهی اشه، به سوی مزدی که برای نیکو نگر آماده شده و مزدها ارزانی می‌دارد، در رهنوردی و حرکت‌اند

(اوروگk urvag). اصطلاح اوروگk، که من بر سر آن باز خواهم گشت، بدون تردید رهنوردی و حرکت جان است در حالت خلسه. همانند ۳۴۱۳، یسن ۴۹۹ است: آنان که به‌اشه پیوسته‌اند دُئناهای خود را در بهترین پاداش «بحران» یگانه می‌کنند. گرچه در اینجا هم یک رنگ جهان واپسین احساس می‌شود (نک. پس از این بخش ۵) ولی سخن از یک چیز یک بارگی، که فقط در روزگار جهان دیگر پیش خواهد آمد نیست. پاداشی که از آن در اینجا سخن می‌رود، می‌تواند در این زندگی (این جهانی) به‌دست آید، و این پاداش بهره‌ی گروندگان به‌اشه پس از مرگ می‌شود. دُئنا «اندام نمیرایی» است به‌گسترده‌ترین معنای خود.

جاهای بسیاری در گاهان به‌چشم می‌خورند که طرفداران دروگ و دشمنان آشه، یک دُئنا، یک حَسّ نگرش، یک جانِ نگرش دارند، جز آنکه بد و واژگون در کار است. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، هم مَئینوهای نیکو و هم مَئینوهای بد دارای دُئنا و جان هستند، که در جهت مخالف یکدیگرند (۴۵۲). در چند جا که بسیار شگفت‌انگیز به‌نظر می‌رسد، از دُئنا هنگامی که گفتگو از سرنوشت پیروان دروگ پس از مرگ است سخن می‌رود «زمانی بس دراز از تاریکی، خوراک بد، فغان - بر این هستی دُئناهای (شما) شما را رهبری خواهند کرد، شما پیروان دروگ، بر پایه‌ی کارهای شخصی خودتان (۳۱۲۰). در یسن ۵۱۱۳ که چندان روشن نیست، سخن از دُئنایی است که از آن پیرو دروگ است، و روان او (یعنی اوروگk) بر پل چینوَت روان است، و در یسن همتای آن ۴۶۱۱ سخن از کَرَبَن‌ها و کَوِی‌ها است که روان آنان و دُئنای آنان هنگامی که به‌چینوَت پل می‌رسند بر سر آنان فریاد خواهد کشید، تا برای همیشه در خانه‌ی دروغ مهمان باشند.

با اینهمه، نه چندان کم، دیده می‌شود که دُئنا به‌معنای جمع به‌کار رفته است: مجموعه‌ی بینندگان یعنی رسته‌ی بینندگان، رسته‌ی گروه سَنَت پرست، یا انجمن دینی سَنَت پَرست. در یسن ۵۱۲۱، که روی هم رفته گزارش خشنودکننده‌ی از آن نشده، به‌تعبیر من متن آن می‌گوید^{۱)}. «مرد اثربخش آرمیتی [باشد که] او [آشه را یاری کند] از راه نیروی بینایی، سخن و کردار، باشد که دُئنا آشه را یاری کند، نیروی بینایی، سخن و کردار، باشد که دُئنا، آشه را یاری کند، نیروی وهومنه را باشد که مزدها اهوره بدهد، این را به‌سختی خواهانم همچون پاداش نیکو.» «مرد اثربخش آرمیتی (سَنَتَه)» مرد آزاده‌ی

کوشا برای نظم درست است، عضو بالغ خانواده و تیره است، و دَئنا قطعاً در اینجا گویی چیزی جز پایه و مقام موبدان نیست. در یسن ۴۹۶ زردشت به مزدا و اشه یادآوری می‌کند که برنامه‌های خود را برای داوری درست بگویند، «بدان گونه که آنان را بتوانیم به گوش کردن بیاوریم، برای دَئنایی که از آن شما است، ای اهوره». دَئنا اینجا چنان که پیدا است همان انجمن سَنتی است. همانند این قطعه در یسن ۴۶۷ زردشت نیایش می‌کند: «این آموزه‌ها را فراگویند به من، به سود دَئنا!» در یسن ۴۴۹ وی از «دَئنای مرد نیکونگر» سخن می‌گوید «که من آن را برای پرستش می‌خواهم سودمند گردانم»؛ مقصود از نیکونگر معنی جمعی آنان است. در یسن ۴۵۱ نوید داده می‌شود، که به آنکس که در روز پسین مینش خودپسندانه‌یی در برابر دیوان و مردم خودپسند از خود نشان دهد، آنکه دَئنای دَهانده‌ی زمان آینده، دَئنای سالار خانه، یک اهل راز اودوئَه یک برادر تنی یا یک پدر باید بشود، یعنی هر کس که از امروز نفرت خود را بر ضدّ دیوان و مردم گستاخ متوجه کند، او یک اهل راز یا یک فرزند، در انجمن فراشکرت شده خواهد شد، آنجا که رهانده‌ی آینده سالار خانه است. «کی آرمیتی خود را گسترده خواهد کرد، برای کسانی که به آنان باید گفته شود، که دَئنا از آن تو است، ای مزدا؟ به این منظور من از آغاز از سوی تو برگزیده شدم. دیگران، همه را من با حسّ نفرت می‌نگرم (۴۴۱)». اینجا هم مانند ۴۵۱ بیانگر یک فرمان و مأموریت تبلیغ است. آرمیتی یعنی تیره و تبار، یا جامعه‌ی چوپانی، باید با تیره‌هایی که دارای باورهای دیگرند پیوسته شوند و به آنان پیام دهد که دَئنای درست یعنی انجمن سَنتی، آن است که به اهورمزدا تعلق دارد. پس بر این تیره‌ها است که دَئنا یا انجمن سَنتی خود را در خدمت اهورمزدا بگذارند. این که پیروان دروغ هم دارای دَئنایی به معنای انجمن سَنتی دارند، به نزد من آشکارا از یسن ۴۹۴ برمی‌آید، هر چند ساختمان زبان در این بخش کاملاً آشکار و روشن نیست. زردشت به این رسالت برانگیخته شده است، و یسن ۴۴۱ با توضیح رسمی پیامبر به پایان می‌رسد، که او از همه آنان که پیامبری او را باور نداشته باشند سخت بیزار است. در یسن ۵۱۵-۱۹ برداشتی از زردشت به عنوان یک مبلّغ به دست می‌آوریم؛ اینجا او موقّیّت قاطع زندگانی خود را می‌سراید، هنگامی که همراه عموزاده‌اش مایدیوماهه برای کار خود کوی وشتاسپه، فُرشَه اوشترَه، هُوگوَه و جاماسپه هُوگوَه را به سوی خود می‌آورد. از این قطعه، که پس از

این مفصلاً سخن خواهم گفت، تنها این نکته را باید یاد کرد که پذیرش دینی «فَرَش اوشتره» از اینجا دانسته می‌شود که کالبد او (شخص او کهوئپ *kəhrp*) به دئنا ی نیکو پیشکش (پَرخَدَه *bərxōda*) شده است (بند ۱۷)، دیگر اینکه زردشت از این راه پیروزی خود را به دست آورده است که در دئنا شریک بوده، و از همین رو توانست با هماهنگی قانون مزده و کارهای زندگی سخن بهتر را بگوید (بند ۱۹) و در هر دو جا دئنا به سختی می‌تواند معنی دیگری جز انجمن آیینی داشته باشد.

پس دئنا خداوندی است در ایران باستان از نوع بسیار معمولی. دئنا در عین حال یک «حس نگرشی» یا «روان نگرشی» است که در هر کس نهاده شده و معنای آن اندام دینی و واحد جمعی همه ی نگرندگان، یعنی «صنف و رسته ی بینندگان»، یا انجمن ستی، یا گروه دینی است.

پس دئنا کاملاً همپایه ی خدای مادین چیستی، یا چیستا در محفل میثره است که سپس با آنها به گونه ی همکرده آمیخته شد (ص ۸۴ به بعد). اصطلاح چیستی در گاهان هم معمولی است. معنی اصلی آن همان است که در محفل میثره است، یعنی «نیروی بینایی»؛ ولی به ویژه به معنای دینی آن؛ چیستی در گاهان مربوط به همان زمینه یی می‌شود که دئنا بود بی آنکه با آن یکی باشد. ترجمه ی معمولی آن به آموزه، دستور، بی‌گمان نادرست است. درباره ی چیستی به مناسبت دیگر پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت. بدین گونه اکنون روشنایی تازه یی بر باور و اعتقاد اوستای پسین درباره ی جان از تن جدا شده (اورَوَن) بر سر پل چینوت که به دئنا برخورد می‌کند، می‌افتد؛ این دئنا اینجا به صورت یک دوشیزه مجسم می‌شود. این باورداشت برای ما بیگانه نیست. از راه قطعه یی از اوستای پسین، یعنی هادُخْت نَسک، و از نوشته ی پهلوی مینوکی خَرَت بخش ۲، ۱۱۰ تا ۱۹۴. آن را می‌شناسیم. دئنا به سوی روان گروندگان اشته پیشواز می‌آید به کالبد دوشیزه ی زیبای پانزده ساله. در پاسخ روان که با شگفتی همراه است و می‌پرسد او چه کسی است، می‌گوید: ای جوان نیکومنش نیکوسخن، نیکوکار و نیکودئنا، من به راستی همان دئنا ی خود هستم. هر کس برای بزرگی، نیکی، زیبایی، خوشبویی، نیروی حمله و جنگجویی، ترا دوست داشت، بدان گونه که تو پیش من آشکار شده یی. تو ای جوان نیکومنش نیکوسخن نیکوکار و نیکودئنا، مرا برای بزرگی، نیکی، و زیبایی دوست داشتی، بدان گونه که در برابر تو آشکار شده ام». در اینجا نخست به نظر می‌آید که از

والا ترین جزء روان درگذشتگان و از وجود آسمانی او سخن رفته است، و معمولاً دئنا را اینجا به معنای همزاد و جفت آسمانی مرده می گیرند. ولی اگر به دقت به دنبال خطابه دئنا به روان گوش کنیم آهنگ های دیگری به گوش می خورد، به طوری که با این نظریه فردیت بخشی هماهنگ نیست. «هرگاه تو کسی را که گناه سَوَچَه saočaya مرتکب می شد و دست به گناه بَوَسَوَ baosava و وَرَخَدَرَ varaxədra^۱ دست می زد و رویدنی را تباه می کرد و تو آن را می دیدی، به زمین می نشستی و گاهان را می خواندی و برای آب های خوب و آتش اهورمزده نیایش می کردی، و در جستجوی مرد گرونده ی اشه بودی تا او را خشنود کنی، که از دور یا از نزدیک آمده بود. از آنجا که من دوست داشتنی بودم، تو مرا دوست داشتنی تر کردی؛ چون من زیبا بودم، تو مرا باز هم زیباتر ساختی؛ چون من مقدس بودم تو مرا مقدس تر کردی؛ چون من در جایگاه برجسته یی نشسته بودم، مرا در جای برجسته تر نشاندی، بر پایه ی این اندیشه ی نیکو، این گفتار نیکو و این کار نیکو؛ از این رو مردم مرا پیوسته پرستش می کنند، هنگامی که آنان همواره اهورمزده را پرستش می کنند و با او رایزنی می کنند». آیا این انجمن دینی آسمانی، نماینده ی آسمانی انجمن دینی زمینی نیست که اینجا با عضو هم ایمان خودش سخن می گوید؟ با رفتار خوب خود در زندگی اجتماعی با کارهای پارسایانه، هنگامی که دیگران مرتکب گناه می شدند، با انجام دادن دقیق وظایف اجتماعی در برابر همکیشان، آنکه رخت از این جهان بر بسته است دئنا را، که همان انجمن دینی و پیکره ی اصلی آنان آن دوشیزه است، بیشتر دوست داشته، پرستیده و پر نیرو ساخته است و پیکره ی آسمانی، یعنی انجمن دینی به عنوان مقام خدایی، از این راه آزمون و پرستش بیشتر به دست می آورد. بی گمان خدای مادین دئنا هم همان دئنا ی خود مرده، همسان «روان نگرش»، او است که به وسیله ی آن، آن مرده به هنگام زندگی به پیوستگی خدایی رسید، ولی آن دئنا ی اوست، به این معنا و تا آنجا که گویی آن دئنا اصولاً نماینده ی «روان های نگرش» اثربخش کسانی است که در انجمن خداپرست بوده اند. نک. پیش از این ص ۶۹ آنچه درباره ی سَرُوشَه گفته شد.

کاملاً همپایه ی خدای مادین دئنا خداوندی است که اکنون از آن می خواهیم سخن

بگوییم.

۳- وَهُومَنَهْ Vohu Manah. از ستاک مَن- man- در زبان های هندوژرمنی گسترش

بسیار یافته و به معنای تأثیری است که از درون آدمی برخاسته است. این خدا از یک سو یک جنبه‌ی برانگیزنده دارد؛ انگیزنده‌ی حس، تلاش کردن، به هیجان آمدن و از سویی یک جنبه‌ی اندیشمندانه دارد: تأثیر وجدان، احساس کردن، اندیشیدن، به یاد آوردن و به یاد بودن. این خدا نشان‌دهنده‌ی چنین سرمایه‌ی بنیادین انسانی است و بیشتر در جاهایی به کار می‌رود که می‌خواهد مفهوم «انسان» را بیان کند: از ریشه‌ی همین واژه است واژه‌ی آریایی مَنو manu (بیشتر در نام کسان) Mann و Mensch در زبان‌های ژرمنی. نامواژه‌ی مَنه از یک سو بیان مجرد این تأثیر است - تا آنجا که ایرانیان باستان می‌توانستند آن را مجرد تصور کنند - از سوی دیگر عضو و بخشی از این تأثیر یا بهتر بگوییم بخشی از جان انسان است که این عمل تأثیر را انجام می‌دهد. واژه‌ی sinn (=حس، اندیشه) در زبان ما (ژرمنی) شاید به‌منه از همه نزدیکتر باشد. در کنار مَنه نامواژه‌ی مَینو (در اصل مَینو) دیده می‌شود، که جنبه‌ی شخصی دارد و کسی را نشان می‌دهد که عمل مَن را انجام می‌دهد، و حال آنکه بر عکس در مَنه اندیشه‌ی انسان بیشتر متوجه اظهار نیرو یا خود ماده‌ی نیرو (جان یا روانِ مَن) می‌شود. رویهم‌رفته یک اختلافی میان این دو مفهوم ثابت خواهد ماند، به این‌گونه که مَنه بیشتر در ترکیب‌هایی ویژه به کار می‌رود و مَینو در ترکیب‌های دیگر. با این‌همه می‌شود که یکی جای دیگری به کار رود؛ در موارد خاصی چنان‌که پیدا است موجبات شعری، کاربرد مَینو را افزون‌تر کرده است. همه چیز رساننده‌ی این نکته است که هر دو از همان آغاز مربوط به یک مجموعه‌ی پنداشتی می‌شده‌اند، جز آنکه به حسب دیدگاه، مَینو آشکارا شخصی است و مَنه بیشتر نزدیک می‌شود به آنچه که ما غیر شخصی می‌نامیم.

مَنه در جاهای گوناگونی بدون هیچ صفتی برای بخشی از روان (جان یا روانِ مَن) روان فرد نیک و تأثیر آن می‌آید. در یسن ۴۶۱۸ زردشت می‌گوید: «این است تصمیم خرتوی من و مَنه من». به هنگام دیدن، کوشایی مَنه به‌ویژه نمایان‌تر است: «بینید با مَنه سوزان» (۳۰۲). مَنه به‌صورت جمع برای بخش‌هایی از روان در یسن ۳۰۹ و در اینجا هم در ردیف «چیستی» است، همچنین در یسن ۴۵۲ که همراه بسیاری از روان‌ها و پدیده‌های روانی گوناگون بر شمرده می‌شود: رای‌ها و داوری‌های دادگاه خدایی (سِنگهه sēngha)، خرتوها، رای‌ها (آراء)، گفتارها و کردارها، دَیناها و روان‌ها (اورَوَن). برای

بخش روان فردی هم مَینو به کار می‌رود (۳۱۲۱، ۳۲۹، ۴۴۲، ۱۱). مَنه نشان دهنده‌ی تأثیر خود مَن در ترکیب ایرانی کهن آن همراه با «گفتار و کردار» (۳۲۲، ۳۰۳ در جاهای دیگر با تعبیری دیگر) می‌باشد، در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت. در یسن ۳۱۱۲ سخن از مردم گوناگونی است که هر یک نوایی از دل و مَنه خود برمی‌دارد، اینجا یک مَنه بد هم فرض می‌شود. در یسن ۳۲۵ ردیفی از «منه بد، گفتار بد» کار (بد) دیده می‌شود. یاد کردن کم مَنه بد در کنار یاد کردن بسیار زیاد در دَرُنا در اینجا چشمگیر است.

گاهی تنها سخن از منه اهورمزده یا مَینوی اهورمزده است که به او هم مانند انسان نسبت داده می‌شود («به وسیله مَنه تو» ۳۴۲، «با همداستانی مینوی تو» ۲۸۱۱). اینکه این موارد مربوط می‌شود به یک توانایی بزرگ جهانی، بدون گفتگو روشن است.

ولی در جاهای بسیاری مَنه و مینو همچون خداوندانی ظاهر می‌شوند و صفات ثابتی به خود می‌گیرند. خدای مَنه نامش وُهومَنه «اندیشه خوب» یا وَهیشَت مَنه «بهترین اندیشه» است. خدای مَینو نامش سپنته مینو «مینوی اثربخش»، یا به صورت صفت عالی اش «اثربخش‌ترین مینو» است. در کنار آنها غالباً نام‌های وُهومَینو و وَهیشَت مینو دیده می‌شود؛ صفت سپنته هرگز با مَنه دیده نشده است. چند جا واژه‌ی صفت نمی‌آید، هر چند بی‌گمان خداوند از آن خواسته شده است (سنج ۳۱۷، ۴۷۳).

با سپنته مینو چندی پیش آشنا شدیم. این خداوند آفریننده‌ی واقعی است که فرزند اهورمزده است و برادر همزاد آفریننده‌ی بدی‌ها، یعنی آنگره مینو (۴۵۲) یا «اکَه مَینو» (۳۲۵) یا «دروگ - مَینو» (۳۰۵) نام دارد. سپنته مینو نامش خُوفَنه «خواب و رؤیا» است. از اینجا روشن می‌شود که سپنته مینو نزدیکترین پیوستگی را با مینوی انسان دارد، زیرا با این مینو طبیعتاً انسان بیش از هر چیز در عالم رؤیا و خواب دیدن بستگی پیدا می‌کند. مَینوی هر یک از مردم سرانجام با مَینوی بزرگ یکی می‌شود.

چنان‌که دیده می‌شود فرق ویژه‌ی میان سپنته مینو و وُهومنه می‌دیده‌اند. در یسن ۴۷۱ این دو به عنوان دو بزرگ همپایه کنار هم قرار گرفته‌اند. در یسن ۲۸۱ هم هر دو در کنار هم به گونه‌ی یاد می‌شوند که باید از نظر اهمیت فرقی میان آنها فرض شود. (سنج. همچنین یسن ۳۰۴) اما این نکته هم پیدا است که این دو را از همدیگر نمی‌توان جدا و گسیخته دانست، و به طور کلی این دو بدون اینکه متوجه بشویم در یکدیگر ادغام

می‌شوند. اصطلاح وُهو (وَهیشتَه) مَینِیو مسلماً چیزی نیست جز یک مترادف برای وُهو (وَهیشت) مَنَه؛ مَینِیو صفات مربوط به مَنَه را یکسره برای خود گرفته است. میان مَنَه و مَینِیو فقط فرقی که حکمفرماست از نظر دیدگاه است.

ما وُهومَنَه را به عنوان نقطه‌ی آغاز می‌گیریم و بررسی را بر گرد معنای این واژه بسیج می‌کنیم. نخست روشن است که وُهومنه به بالاترین جهان خداوندی وابسته است. اهورمزده پدر وُهومنه است (۳۱۸). او پدر وُهومنه و پیش‌برنده‌ی کار وَرَزَیَنت (varazayant) و آرمیتی نیکوکار، دختر او است، یعنی خواهر وُهومنه است (۴۵۴). پس می‌بینیم که وُهومنه همان حالت افسانه‌یی را داراست که سَپَنتَه مَینِیو دارا بود؛ همانندی میان هر دو در اینجا به روشنی دیده می‌شود. وُهومَنَه از آن واقعیّت‌های بنیادین آفرینش است ۴۴۴:

این را از تو می‌پرسم، به راستی به من پاسخ بده ای اهوره، کدام مرد زمین را در اینجا استوار کرد و آسمان را، بدین گونه که آن دو فرو نیفتند؟ چه کسی آب و گیاه را پایدار کرد؟ کدام مرد به باد و ابرها تندی بخشید؟ کدام مرد، ای مزده، آفریننده‌ی وُهومنه است؟

اهورمزده اشته را آفرید تا از این راه وَهیشتَه مَنَه را نگاهدارد (۳۱۷) همواره وُهومنه در پیوستگی نزدیک با مزده و اشته بر شمرده می‌شود، غالباً خَشتره، توانایی، به عنوان عضو همپایه بر آن دو افزوده می‌شود. مزده همخانه‌ی اشته و وُهومَنَه است (۴۴۹). اشته، وُهومَنَه و آرمیتی دارای یک خواست هستند (۵۱۲۰)، وُهومَنَه، سازنده‌ی «نگهبانی» (سُرُوشَه sraoša) و تختگاه تواناترین اهورمزده است ۲۸۵^{۱)}.

به زودی درمی‌یابیم، که یک بستگی بسیار نزدیکی میان وُهومنه و توانایی خدایی یعنی خَشتره وجود دارد. اهورمزده توانایی را به وسیله‌ی وُهومنه نوید می‌دهد (۴۴۶)؛ با کاربرد دیگری از اندیشه در یسن ۵۰۳ می‌آید که اهورمزده با نیرو و وُهومَنَه گاو را نوید داد (آماده کرد، ترتیب داد)^{۲)}. نیرویی را که مزده هنگام فرجام کار به دست می‌آورد، به میانجی وُهومَنَه دریافت می‌کند (۳۰۸)؛ «از آن مزده باید باشد نیرویی که او (پیامبر) به دست وُهومَنَه می‌بالاند» (۳۱۶). در یسن ۳۳۵ نیروی وُهومَنَه همپایه‌ی زندگی جاویدان قرار گرفته است. با نیروی وُهومنه آرمیتی زورمندی و نیروی نمیرایی را (اوتَه‌یوتی و تَپِشی) می‌بالاند (۳۴۱۱). به فرشه او شتره که به دین تازه درآمده هشدار داده می‌شود که به آنجا برود که آرمیتی از سوی اشته بدرقه می‌شود، و نیرو در دست وُهومَنَه

است (۴۶۱۶). در یسن ۳۱۴ زردشت توضیح می دهد: «من می خواهم به میانجی و هیشتَه مَنَه نیروی پرتوان را به دست آورم، توانی که با بالش و گسترش آن ما بر دروگ (= پیروان دروغ) چیره توانیم شد.»

وهومَنَه هم با آتش، اَتر، بستگی پیدا می کند. «کدام یاری کننده ی دیگری جز آتش و مَنَه تو، که با کردار آنان اشته برآورده می شود، به من داده خواهد شد؟» ۴۶۷ در یسن ۳۱۳ به جای منه واژه ی مینیو و آتش با هم می آیند. همین که هر دو مینیوی همزاد، در زمان نخستین با هم آمدند، آن دو، زیستن (گَیَه gaya) و نازیستن را آفریدند (۳۰۴) یعنی مینیوی اثربخش زندگی را آفرید. این واژه ی گَیَه به وهومنه هم نسبت داده می شود: «به من بده ای مزدا، وهومنه را، همچون بهره ی بخت در درخشش آسمان زندگی» (۴۳۱). زردشت پیروزی های زندگی خود را همچون مبلغی از این راه به دست آورد که او «در حالی که از دَئِنا برخوردار و جویای هستی (اَهو) بود (سخن) بهتر را در سازگاری با قانون مزدا و با کارهای زندگی گفت» (۵۱۱۹): کارهای زندگی هم معنای «کارهای وهومنه» است، و درباره ی آن پس از این سخن خواهیم گفت. در یسن ۳۳۵، چنان که یاد شد، نیروی وهومَنَه همپایه با «زندگی جاودان» است.

وهومنه هم دارای خرتو، یعنی کارمایه ی آگاهانه، و خواست هوشمندانه است. در یسن ۴۸۳ سخن از آموزه یی است که اهورمزدا توسط خرتوی وهومَنَه فرو می فرستد. در یسن ۲۸۱ زردشت خواستار کارهای مینیوی اثربخش است تا از این رهگذر خرتوی وهومنه و روان گاو را خشنود سازد. در یسن ۳۱۹ باز در کنار آرمیتی و آفریننده ی گاو، خرتوی مینیو نام برده می شود.

اصولاً وهومَنَه میانجی وحی خدایی است. «آفریننده ی خرتوی من (= اهورمزدا) که به من از راه وهومَنَه آموزه های مقدس را (راژَن rāzan) بیاموزد، چندان که آن آموزه ها راه زیان (من) بشوند» (۵۰۶). اینکه «خرتوی من» در اینجا به ویژه برجستگی پیدا می کند بی گمان از این رو است که خرتوی انسان به عنوان دریافت کننده ی آموزه ی خدایی گرفته شده، یعنی همان آموزه یی که چنانکه در یسن ۴۸۳ دیدیم، به وسیله ی خرتوی وهومنه انجام می گیرد. وهومنه همچنین افزار و گردونه ی خدایی است. «تو که پاداش را به یاد داری تو می دانی به میانجی و یشتَه مَنَه» (۳۲۶)^{۱)}.

از این رو کاملاً درست و به‌جا است که سخن کارگر آفریننده‌ی خدایی مانثره *manθra* نامیده شود. در اصل این واژه به‌معنای «افزایی برای رفتار من» است و این رفتار ژرف‌ترین و فراگیرترین بیان برای کوشایی خدایی است.

کامیابی و بالش زمینی بر پایه‌ی وهومنه استوار است. «مردی که با آمادگی در میان مردم در جستجوی خشنود کردن زردشت سپیتمه است، شایسته است که سخن او را بشنوند. به‌او اهورمزداه هستی (آهو)ی (راستین) را خواهد داد. این برای ما موجودات زنده را به‌یاری وهومنه خواهد بالاند» (۴۶۱۳). در یسن ۲۹۷ روان گاو از اهورمزداه می‌پرسد: «چه کسی را تو [ای مزداه یکی کردی] با وهومنه، کسی که ما هر دو را بپذیرد در میان مردم؟» و در یسن ۲۹۱۰ خواستارند: «بدهید ای اهوره با اشه، به‌این [مرد]ها زورمندی و یک چنان توانی [همراه] با وهومنه، که به‌میانجی آن او [زردشت] خانه‌های خوب و آشتی چراگاه را بتواند پدید آورد» «از یاری تو به‌میانجی آشه و به‌میانجی وهومنه بهره‌ی من زردشت خواهد شد، هرگاه او را فراخوانم» (۴۹۱۲).

با این همه هنوز هم به‌سوی هسته‌ی مرکزی حقیقت وهومنه پیشرفت نکرده‌ایم. بسیاری از جاهای گاهان آشکارا نشان می‌دهند که وهومنه هدف نهایی هستی زمینی آدمیزاد است و عموماً هدف نهایی آسمانی گرفته می‌شود. باید یادآوری کرد که وهومنه هرگز به‌عنوان یک جا و مکان توجه نمی‌شود؛ ولی وهومنه یک جایی دارد.

۳۰۴- هنگامی که این هر دو مینو [در زمان پیشین] به‌هم آمدند، نخستین چیزی که پدید آوردند، زیستن و نازیستن بود و چنین [مقرر کردند] که در پایان باید بدترین هستی بهره‌ی پیروان دروگ باشد، اما بهترین مئه برای پیروان آشه

۳۲۱۵- از این رو است که گزین‌ها و گوی‌ها فرو افتاده‌اند به‌وسیله کسانی که به‌آنان اجازه نمی‌دهند به‌خواست آزاد خودشان بر زندگی فرمانروایی کنند. به‌دور از آنان [از کرپن‌ها و کوی‌ها] باید اینها به‌سوی خانه‌ی وهومنه راهبری شوند.

در چند جا سخن از این است که اهورمزداه وهومنه را نزد خود نگاهداری می‌کند و در یک مورد وهومنه با روان‌های پیروان اشه همپایه قرار داده شده است.

۲۸۱۱- از این رو باشد که تو ای مزداه اهوره، ای که آشه و وهومنه را برای همیشه نگاهداری می‌کنی، به‌من پیاموزی با دهان خود به‌همراهی مینوی تو از آن سخن گفتن، که نخستین زندگی چگونه بود^{۱)} ۴۹۱۰- از این رو پیش خود ای مزداه نگاهداری می‌کنی: وهومنه و روان (اورون)های پیروان اشه و نیمه (نماز) را که آرمیتی و ایوا است^{۲)}.

درباره‌ی نَمَه و اِیژا که به معنای توجیه و تفسیر آرمیتی است نک. ص. ۱۱۸
چندی پیش دیدیم که در یسن ۳۳۵ نیروی وهومنه همپایه و در ردیف زندگی جاویدان (در واقع با زندگی دراز) قرار دارد. شایسته است که این یسن را کاملاً نقل کنیم. من که برترین نگهبان تو (سَروشه) را به هنگام رهایش نیایش می‌خواهم بکنم، اگر به زندگی جاویدان، نیروی وهومنه، راه‌های راست به سوی آشه برسم، که اهورمزده درنگ می‌کند... (دنباله‌ی این جمله در بند ۶ است).

سَروشه همه جا در گاهان (به جز یسن ۳۳۱۴ و ۴۵۵ که اسم معنا است و در یسن ۴۶۱۷ که سازگار کردن آن با یک کاربرد زبانی دیگری در میان است) اسم جمع است و به معنای همه‌ی نیروهای نیک خدایی است که پیرامون اهورمزده به هم پیوسته‌اند یعنی «پاسیاران اهورمزده». رهایش، چنان که دنباله‌ی متن نشان می‌دهد، نمی‌تواند به معنی پیش آمد آن جهانی، که دیگران همه چنین معنی کرده‌اند، باشد، بلکه باید به معنای فردی آن توجیه کرد و مربوط شود به من گوینده، یعنی پیامبر. چنان که پیداست گویا موضوع آزاد شدن یک روان از تن و گریختن او به سوی خانه‌ی آسمانی است. از همه بیشتر به نظر می‌رسد که مربوط به مرگ جسمانی باشد، ولی تمام بافت این گاهان این احتمال را بیشتر می‌کند که سفر آسمانی روان در حالت خلسه است؛ چنان که پس از این نشان داده می‌شود، هیچ گونه فرق دقیق و مشخصی میان این هر دو باورداشت وجود ندارد. در هر صورت این بند یک رده اصطلاحات برای آماج آسمانی روان به دست می‌دهد و در میان این اصطلاحات نیروی وهومنه را باز می‌یابیم که اینجا بیشتر به معنای فرمانروایی است «راه‌های راست به سوی اِشه که بر آن راه‌ها اهورمزده درنگ می‌کند» گرچه برای ما اصطلاح کاملاً آشکاری نیست ولی پیوند نزدیک اِشه را با بهشت نشان می‌دهد.

در جای دیگر مثال صریح‌تری پیوند میان وهومنه و مرگ جسمانی را می‌رساند. ۴۳۴ ترا درک خواهم کرد همچون زورمند و اثربخشی، ای مزده، هنگامی که زور (هَزَه hazah) وهومنه به سوی من می‌آید با دستی که سرنوشت‌ها را با آن اثربخش می‌سازی (؟) سرنوشتی که تو به پیرو اِشه و پیرو دروگ با سرخی آتش از آشه‌ی پر نیرو می‌دهی.

این بیت مربوط به زمان آینده است در زندگی پیامبر: یک بار اهورمزده با دست خود که در آن پاداش‌ها و پادافراها را نگاهداشته است، تا به نیکان و بدان دهد، زور وهومنه را بر او فراز خواهد آورد. اینجا به نظر من چنین می‌نماید که موضوع مرگ

جسمانی باشد و بس.

در رابطه‌ی مستقیم با واژه‌یی که برای «مرگ»، «نیستی» می‌آید، وهومنه در یسن ۴۹۱ یاد می‌شود، هنگامی که پیامبر خواستار است:

ای آدای خوب، پیش من آ، مرا یاری ده، برای او [برای بندوه] نیستی (اوشنه) را به میانجی وهومنه فراهم کن!

آدا خدای کینه‌کشی است، و پیغمبر خواستار تباهی از سوی خدای کینه‌کشی است بر سر دشمن سرسخت خود، بندوه. اینجا وهومنه موجب نیستی پیرو دروغ می‌شود. در یک دسته از بندهای گاهان از پاداش یا مزدمنه است؛ سنج. یسن ۲۸۸، ۳۳۱۳، ۴۸۷. مزدی که وهومنه در برابر رنجش نیکان می‌دهد، ظاهراً با واژه‌ی بسیار ناروشن فیرتو (۵۱۴) *fsəratu* (همپایه‌ی واژه‌ی مرژدیکا *mərəždikā* بخشش، عفو) بیان می‌شود، این واژه در یسن ۳۳۱۲ هم می‌آید و در آنجا با آدا یعنی کینه‌کشی باید همپایه باشد.^{۱)} در یسن ۲۸۷ خواستار مزد است به صورت‌های گوناگون، از آن جمله خواستار آیتنا (*āyaptā*) وهومنه، چیزی نزدیک به اعطا و بخشش^{۲)}؛ این واژه در یسن ۲۸۲ اصولاً برای هر خوبی معنوی و مادی است و به معنای آن است که اشته به این وسیله یاری دهندگان را در خواژه (*xvāθra*) خواهد برد. روشن است که این واژه به معنای نیکبختی آسمانی است. این واژه وضع را در جهان خدایان بیان می‌کند. با وهیشته منه به این نیکبختی می‌رسند (۳۳۹) و برای توضیح خواژا در یسن ۴۳۲ جمله‌ی 'شادی‌های وهومنه' آمده است. در یسن ۳۱۷ خواژه (به صورت جمع) به معنای چیزی نزدیک به یک فضای آکنده از روشنی گرفته می‌شود، فضایی که در زمان نخستین از سوی اهورمزداه آفریده شده: «او، کسی که نخست اندیشید که خواژه‌ها باید با روشنی آکنده شوند - او به وسیله خرتوی خود آفریننده‌ی آشه شد، تا از این راه وهیشته منه را دریافت کند».

وهومنه همکار (هیو *hiθu*) مرد اثربخش (سپته) است، ۴۸۷. آنچه راکه ما «روحانی، مینوی، معنوی» می‌نامیم در گاهان با منه بیان می‌شود، بر خلاف مادی است، که در اوستا *astvānt* است، و در واقع به معنای «استخوانی» با استخوان آراسته است؛ و به این ترتیب آهو (هستی) با استخوان ساخته و آراسته، و آهوی منه در برابر هم قرار می‌گیرند ۴۳۳، ۲۸۲. این همان تضادی است که در یزدان شناسی ساسانی با دو واژه‌ی میووک و

گیتیک بیان می شود (نک. ص. ۲۵).

ضد وُهومنه آگه (یا آچیشته) منه است که به معنای مینوی بد یا بدترین مینو است. در یسن ۳۲۳ می آید که دژوها زادگان آگه مَنه، دروغ (دروغ) و پیری مَنی (نک. پیش از این، ص ۱۱۵) هستند. هدف نهایی از پیرو دروغ خانه‌ی آگه (آچیشته) منه است (۳۲۱۳، ۴۷۵). این جایگاه خانه‌ی دروغ هم خوانده می شود (۴۶۱۱، ۴۹۱۱، ۵۱۱۴).

جاهای بسیار دیگری که سخن از وُهومنه می رود نیز هست، ولی اکنون دیگر می توانیم تصویری از حقیقت این خداوند داشته باشیم. ما با یک مَنه فردی آشنا شدیم، و نیز با یک مَنه آسمانی و جهانی، یعنی وُهومنه که در یسن ۴۹۱۰ با روان (اورون) پیروان اشته در یک ردیف گذاشته می شود، چنان که پیداست کاربرد دوگانه‌ی از یک واژه‌ی مجرّد در میان است که هم به معنای فردی و هم جمعی است، همچنانکه درباره‌ی واژه‌ی دژئا، و در کاربرد زبانی انجمن میثره درباره‌ی واژه‌ی چیستی، سُرُوشه و جز آن دیدیم. وُهومنه یک خداوند جمعی است، که هر چه را که مَنه نام دارد دربر گرفته است.

اورون، که در یسن ۴۹۱۰ همراه با وُهومنه آمده، در همه‌ی اوستا بدون گمان روانی است که پس از مرگ به جای می ماند، یعنی به اصطلاح «روان آزاد». واژه‌ی مَنس manas هم در هندی که با مَنه اوستایی برابر است، دوران وداها، چنان که آخرین بار آربمان Arbman^{۱)} با تأکید برجسته ساخته است، همین روان را می رساند، که در خواب دیدن، در رؤیا و در حالت بی حسی از تن جدا می شود، و پس از مرگ تن باقی می ماند. این یک روانی بوده از همان جنس psyche=ψυχη نزد یونانیان یا هوگر hugr تُردی بود. اینکه همه‌ی این باورها و پنداشت‌ها نخست از سرزمین هند برخاسته بلکه از زمان پیشین آریایی به ارث رسیده، دیگر نیازی به اثبات جداگانه ندارد. تا آنجا که می توانیم ببینیم ایرانیان باستان هنگامی که می خواهند این روان را به ویژه برجسته سازند می توان گفت تا اندازه‌ی خردپذیر است که واژه‌ی اورون را به کار می برند. ولی به گمان من اورون تنها یک واژه‌ی جانشین است - شاید نخست چیزی جز یک صفت برای واژه‌ی دیگر^{۲)} نبوده است - برای مَنه، که در عین حال برای معنی کامل و آغازین خود، یعنی به معنای واژه‌ی وُهومنه به صورت اسم جمع باقی مانده است. هر گاه این واژه را به عنوان صورت اسم جمع (روان‌های آزاد) «روان‌های من» یا به هر اصطلاح دیگر، بدانیم، همه‌ی باورها و پنداشت‌هایی

که درباره‌ی وُهومنه است بدون کم و بیش، آشکار می‌شود.

نسبت وُهومنه به‌اهورمزده مانند نسبت منه است به آدمی؛ وُهومنه «روان آزاد» جهانی، خدایی است. به‌صورت وجودی که شخصاً اثربخش باشد وی سپنته مینیو است، یعنی خداوند آفریننده. از این‌که بگذریم باید در جاهای دیگر وُهومنه را همچون یک سرچشمه‌ی مته پایان ناپذیر آسمانی بپنداریم، که تمام مته‌های دیگر اینجا خاستگاه اصلی خود را از او می‌گیرند و همه در آن سهیمند. وُهومنه عضو رابط میان آسمان و زمین است، او میانجی است که توسط او خداوند خواست خود را آشکار می‌کند و در جهان مردم تأثیر می‌گذارد. از راه مته او مردم می‌توانند با وُهومنه پیوستگی برقرار کنند. هستی زمین چون سرآید روان‌های پیروان آشه شادی نیکبختی به‌او بستگی پیدا می‌کنند، اما مرگ تن نیز نیش وحشت و ترس خود را نگه داشته است، و از این رو از (زورمندی وُهومنه) سخن می‌رود. تمام اینها تنها یک معنا دارد: وُهومنه مجموعه‌ی مردگان آمرزیده و نیکبخت تبار در آسمان است. وُهومنه هم‌سنگ فرّوشی‌های گاهانی است، چکیده‌ی روان‌گذشتگان، و از اینجا است که سرانجام بالش و رویش هر چیز زمینی به‌دست وُهومنه صورت می‌گیرد.

در قطعه‌ی بسیار شگفت‌انگیز ۴۴۸ که به گمان من تاکنون یکسره نادرست تعبیر شده است، و من پس از این باز با تفصیل بیشتر به‌این موضوع خواهم پرداخت، به‌عنوان توضیح برای وُهومنه اصطلاح وُهو آگمته Vohu Āgmata (در متن vohu āgəmat.tā) به‌شیوه‌ی نگارشی گنگ که به‌هر حال در برداشت زبانی هیچ‌گونه تردیدی به‌جای نمی‌گذارد، دیده می‌شود. این اصطلاح نمی‌تواند هیچ معنای دیگری داشته باشد به‌جز «مرد به‌مقصد رسیده‌ی نیکو» یا صورت خنثی آن «چیز خوب به‌مقصد رسیده» و به‌معنای جمعی «گروه خوب به‌مقصد رسیده» در گذشتگان آمرزیده که به‌جهان وُهومنه رسیده‌اند.

دین زردشتی تنها یک برخورد روان با دُنای آسمانی پس از مرگ نمی‌شناسد. این دین همچنین شرح می‌دهد که چگونه روان، پس از آنکه به‌همراهی دُنّا از «پل چینوت» گذشت، هنگام درآمدن به‌جهان آسمانی از سوی وُهومنه پذیره می‌شود. «وُهومنه از تخت زرّین خود برمی‌خیزد، وُهومنه به‌سخن می‌آید و می‌گوید: چگونه، ای گرونده‌ی

اشه بدینجا آمدی (āgātō همان واژه که پیش از این به گونه‌ی āgmata دیدیم) از هستی گذرا به هستی جاودانی؟» (وند. ۱۹۳۱). پس از این روان می‌تواند تا به پیشگاه اهورمزده درآید و به خانه‌ی او برود. این تیره‌ی آمرزیده است که در آسمان به پیشواز مرده می‌آید.

پیش از اینکه به بررسی روابط متقابل^۱ میان نیروهای نامبرده بپردازیم، باید به چند نیروی دیگر که در نزدیکترین پیرامون اهورمزده هستند توجه کنیم.

۴- آشه Aša. این واژه هم مانند وُهومنه خنثی است. تا آنجا که من می‌دانم، اشه هرگز در حالت ندایی (Vokativ) دیده نشده است (آن مورد ۲۸۵، که گمان می‌کنند در حالت ندایی باشد، آنجا که در بافت سخن حالت ندایی انتظار می‌رود، کاربردی از گونه‌ی دیگر دارد)، پس از این در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت^۱. آشه در حالت اندری (lokativ) هم دیده نمی‌شود، هر چند آشه هم مانند وُهومنه یک جایگاهی برای خود دارد. بسیار کم دیده شده است که آشه با صفت‌هایی همراه باشد؛ ترکیب آشه و هیشته که بعدها به‌طور معمول (امروز هم در فارسی نوین به‌صورت اردیبهشت زنده است) تنها در یک جا از گاهان دیده می‌شود (۲۸۸). در یسن ۳۳۱ اشه به‌عنوان فرادَت گَته (frādat.gāēθa) یعنی پرورانده‌ی موجودات زنده، شناسانده می‌شود و در ۴۶۱۲ درباره‌ی آرمیتی این صفت می‌آید؛ در یسن ۳۲۲ آشه به‌نام خَوین وُنت xvaēnvant «خورشیدمند»، از طبیعت خورشیدی، خوانده می‌شود. به‌عکس صفت سپته=اثربخش در سراسر اوستا هرگز با اشه پیوند پیدا نمی‌کند و جاهای دیگر هم در زمینه‌ی فرهنگی ایرانی دیده نمی‌شود.

در این نکته هیچ‌گونه تردیدی نیست که اشه، که همان رته rta در هندی است، نظم راست است به‌فراگیرترین معنای آن: نشان‌دهنده‌ی نظم جهانی، نظم زندگانی اجتماعی و دینی، روش درست طبیعت، زندگی مرتب و منظم موجودات طبیعی، پرورش درست چارپا و مانند آن است. از آنجا که این نظم خدایی اندازه و قاعده برای تمام چیزهایی است که در جهان راست و درست است، آشه معادل حقیقت و راستی^۲ است. این خاصیت و صفت، یعنی یک قاعده و اندازه‌ی کلی، از نظر زبانی هم بیان می‌شود. بیش از

هشت جا ترکیب‌های مختلف به صورت «با همداستانی (هچا) آشه دیده می‌شود» به‌ویژه این نکته از این جهت برجستگی پیدا می‌کند که حرف اضافه‌ی هچا به‌جز اینجا تنها سه بار دیگر در گاهان به کار رفته است (در یسن ۲۸۱۱ در ترکیب «مینوی تو» در یسن ۳۲۲ در ترکیب خشثره و در یسن ۴۴۱۷ با «باشما» یعنی همه‌ی نیروهای خدایی).

از سوی دیگر به نظر من چنین می‌آید، که آشه نه تنها دارای یک مفهوم ایستا است بلکه دارای مفهوم پویا و انگیزا نیز هست چنان‌که آن یک وضع غیر واقعی یا دستگاه ساکن و متوقفی نیست بلکه یک نیرویی درگیتی است که بر تندرستی و نیرومندی جهان اثر می‌گذارد و زیان‌هایی را که از سوی نیروهای پلیدی می‌آید درمان می‌کند. به معنای ویژه‌یی، درست به اصطلاح رهایش، نیکبختی نزدیک می‌شود. ترجمه‌ی هر تل از واژه‌ی اشه به «روشنایی رهایش، نیکبختی»^{۱)} چندان از نظر ریشه‌شناسی، آن‌گونه که او می‌خواهد، قابل توجیه نیست، و این ترجمه یک جانبه است، ولی از نظر موضوع نادرست نیست و یک سوی بزرگی از این مفهوم اشه را می‌پوشاند. من مطمئنم که درست همین معنای سازگار است که روشنایی بر کاربرد زبانی خاص واژه‌ی اشه می‌افکند. در ردیف بسیاری از این جاها این واژه‌ی آشه در حالت «به» ای (dativ) دیده می‌شود که پاره‌یی از آنها ساختمان جمله را در وضعی که هستند قطع می‌کنند. این موارد از این رو برجستگی دارند که نام‌های خدایان در حالت «به» یی می‌آیند و جز آن بسیار نادر هستند (یک بار هم واژه‌ی وهومنه، آرمیتی و خشثره و یا مینیو نمی‌آید). به‌ویژه این مسئله از این رو وضع خاصی پیدا می‌کند که این حالت «به» یی بیشتر پشت سر یک حالت ندایی درمی‌آید؛ معمولاً این ترکیب، مَزْدَا اَشایچا (mazdā. ašaičā) است. یعنی: ای مزداه و به‌اشه^{۲)}. من اَشایچا، یعنی «و برای اشه» را به عنوان حالت «به» یی ثابتی (dativas finalis) از واژه‌ی آشه به معنای «رستگاری» می‌دانم، که به یک صورت ثابت در آیین نیایش، یعنی «به‌سوی رستگاری» به کار می‌رفته و بعدها در جای ندایی که پیش از این بوده به کار رفته؛ به هر حال آنچه روشن است این است که، از این کار خودداری کرده‌اند که یک حالت ندایی واقعی و مرتبی از آشه بسازند. اشه را نمی‌توانسته‌اند به همان صورت که اهورمزداه و آرمیتی را نیایش می‌کردند نیایش کنند؛ مفهوم آن به صورت روشن و محسوس، به هر حال در آیین‌های مخصوص شخصیت نیافته بوده است.

تنها در چند بند گاهان آشه ذکر نمی‌شود. از راه اشه، یا با اشه، یا با همداستانی اشه، هر تأثیر خدایی صورت می‌گیرد. اهورمزداه گناهان آشکارا و نهان را به وسیله‌ی آشه می‌بیند (۳۱۱۳)؛ میان بخشودگان و نابخشودگان (دائه و ادائه *dāθa, adāθa*) به وسیله رهبر هشیار (متو *mantu*) و خود، اشه، فرق می‌گذارد (۴۶۱۷)؛ اینجا آغازی برای صورت انسانی یافتن این اصطلاح) آتش اهورمزداه از اشه‌ی پرزور است (۴۳۴)؛ «هر دو پیکارگر» (هئوروتات و آمِرتات) به وسیله‌ی آشه، مینیوی اهورمزداه را می‌روبانند (۳۳۹)^{۱)}. نیروی بینایی (چستی) را، که ویشتاسپه‌ی نودین به دست آورد، مزداه اهوره به وسیله‌ی آشه «اندیشید» (من *man* ۵۱۱۶)، یعنی وی آن را به وسیله‌ی رفتاری که به یاری اشه ترتیب داده بود - من را پدید آورد (نک. ص. ۱۰۷). همچنین اثرگذاری مردم خوب پیداست که همواره به دست اشه مرتب و منظم می‌شوند، و از این رو نیکان عنوان جاودانی آشه‌ون (*ašavan*)، گرونده‌ی به اشه را به دست می‌آورند، یعنی کسی که زندگی‌اش از سوی اشه تعیین می‌شود، و به جهان اشه تعلق دارد. من گمان می‌کنم که اشه، حتی اگر مربوط به انسان‌ها هم بشود، در عین حال یک توانایی و قدرت واقعی جهانی است، یک اصل معتبر همگانی و نیروی رهاننده‌ی است که انسان به وسیله‌ی منته خود آن را می‌گیرد و در زندگی‌اش مؤثر می‌شود. اصطلاح زمانواژه‌ی آشم من *ašom man* «در اندیشه‌ی آشه بودن» (۳۴۸ و ۳۱۱۹) که فاعل آن انسان است، نیز به نظر می‌رسد که همین معنی اخیر را دربر داشته باشد. در هیچ جا از گاهان، تا آنجا که من می‌دانم نیازی به این نیست که به واژه‌ی آشه معنی «بر حق بودن، راستی و درستی، یا به عنوان مجموعه‌ی کارهای نیک» بدهیم، به جز شاید در آخرین گاهان که بدیهی است کاربرد زبانی آن برای دیگر سرودهای گاهانی ملاک عمل نیست («هر یک از شما بکوشد که با آشه بر دیگری پیروز شود» ۵۳۵).

همان‌گونه که دیگر نیروهای غیرشخصی خدایی کم و بیش می‌توانند در عین حال به عنوان یک مجموعه پدیدار شوند، اشه هم می‌تواند به این ترتیب پدیدار شود و در آن صورت بی‌درنگ یک چهره‌ی قابل لمس‌تر و واقعی‌تری پیدا می‌کند. به عنوان یک مجموعه، اشه درست همپایه و هومنه قرار می‌گیرد، او همان حالت و وضع را در جهان خدایی دارد و در رده‌ی همان بافت‌ها شمرده می‌شود. و سرانجام اشه با همان واقعیت

جهانی، که وهمنه است، پیوند می‌یابد، یعنی با مجموعه‌ی مَنه «که بر تمام هستی راه می‌یابد و، به ویژه‌ترین معنای خود، جوّ زندگی است». آشه نشان دهنده‌ی وهمنه به‌عنوان نیروی نظم یافته و نظم دهنده، رهاننده و پشتیبان زندگی است. اگر تعریف‌ها و گزارش‌های درباره‌ی آشه و مناسباتی را که در آن این خداوند پدیدار می‌شود بررسی کنیم، می‌بینیم در تمام موارد به‌همان تصوّراتی می‌رسیم که پیرامون وهمنه گرد شده‌اند.

اهورمزداه پدر اشه است (۴۷۲)؛ او پدر اشه بود در هنگام پیدایش هستی (۴۴۳). اهورمزداه اشه را از خود پدید آورد (۳۱۷، ۸). اهورمزداه همان اراده را دارد که اشه داراست (۲۸۸، ۲۹۷)؛ او به‌خوبی با آشه‌ی خورشیدمند دوست است (۳۲۲) با او در سکونت خود با وهمنه و آشه شریک است (۴۴۹، نک. همچنین پیش از این ۲۸۱۱). به‌پیوند اشه با وهمنه و آرمیتی پیش از این به‌مناسبت سخن از این خداوندان اشاره‌ی شد. انسان یک پیوند نزدیکی میان اشه و هئوروتات و امرتات احساس می‌کند: «سخن اشه، هئوروتات و امرتات...» (۳۱۶)، «کردار، گفتار و ستایشی که با آن تو، ای مزداه امرتات، اشه و هئوروتات را نیرو خواهی داد» (۳۴۱). هئوروتات و امرتات هاکورنه hākurēna می‌بخشند و این واژه‌ی است تا اندازه‌ی تاریک، که عموماً آن را همکاری، پشتیبانی ترجمه کرده‌اند (۳۳۹). در ۴۴۱ پیامبر خواهش می‌کند، که مزداه، هاکورنا را به‌میانجی اشه بدهد. در ۳۳۵ سخن از «راه‌های راست به‌سوی اشه» است «راه‌هایی که مزداه اهوره بر آن راه‌ها توقف کرده است»: اینجا اشه همچون واژه‌ی هم‌معنا با بهشت آسمانی، همپایه‌ی نیروی وهمنه و زندگی جاوید است. «خانه‌ی نیک وهمنه و آشه» (۳۰۱۰)

ولی در چند جا آشه به‌معنای جمعی خود، به‌نظر می‌آید که یک قلمرو گسترده‌تری داشته باشد و به‌معنای چکیده‌ی همه‌ی نیروهای خدایی - اشه، باشد «جهان خدایی آشه». در دو مورد (۳۰۸، ۴۴۱۴) سخن از این است، که «دروگ (جهان دروغ، مجموعه‌ی همه‌ی پیروان دروغ) را به‌دست اشه بسپارند»، چنان‌که آشه اصطلاح و مفهوم همگانی برای نیروی نیک خدایی است. به‌همین گونه باید در موارد زیر دآوری کرد: ۵۱۱۰ «برای خود اشه را نیایش می‌کنم، که با بخت نیک (آشی aši) بیاید»؛ ۲۹۲ «پس آفریننده‌ی گاو از اشه پرسید» (هنگام خطاب، شخص پرسنده به‌دوّم شخص جمع تبدیل می‌شود) ولی

این نکته چشم‌گیر است که آشه هیچ‌گاه و هیچ‌جا در حالت گُنایی (Nominati) تَکین به‌عنوان فاعل وکننده‌ی یک کار دیده نمی‌شود. این ادعا بر پایه‌ی کمبود نمونه استوار نیست. در سه جا وضع جمله‌گونه‌یی است که آشه فاعل جمله است؛ ولی در همه‌ی این سه جا به‌روشنی این واژه به‌صورت آشا ašā وجود دارد. چنین است مثلاً در پاسخ به‌پرسش آفریننده‌ی گاو از آشه در بند ۲۹۳: جایی که انتظار می‌رود: «آشه پاسخ داد» باشد، می‌بینیم این واژه به‌صورت آشا است، همین وضع در بند ۴۶۹ تکرار می‌شود، و این بندی است که اشاره به‌یسن ۲۹۲-۳ می‌کند و بیانی را که در آنجا می‌شود خلاصه می‌کند: اینجا هم که انتظار می‌رود آشه فاعل «سخن گفتن» باشد به‌صورت آشا است، ولی در جمله‌ی «آفریننده‌ی گاو به‌آشه گفت» واژه در حالت «به»-یی تَکین خنثی است، یعنی آشای ašāi در یسن ۴۸۱ جمله‌یی را می‌خوانیم که در بافت سخن باید چنین معنا بدهد «هر گاه آشه بر دروگ چیره شود»، ولی اینجا هم آشه به‌صورت آشا است. هرتل^{۱)} می‌نویسد که این شکل، آشا، مادین تَکین از آشه است و نسبتش به‌آشه مانند چیستا به‌چیستی است (نک. ص. ۸۴ و بعد). ولی من گمان می‌کنم که آشا صورت خنثی بیشین است و به‌معنای «نیروهای آشه» است - تا آنجا که همه‌ی این کاربردها را نباید غیرشخصی با آشا یعنی در حالت «بایی» بدانیم: «(آن هستی خدایی) پاسخ داد با آشه»، «هر گاه این هستی خدایی با آشه بر دروگ چیره شود» همپایه با اصطلاح «همین که (هستی خدایی) برگرد من آمد (مرا دربر گرفت) با وهومنه» ۱۵ و ۱۳ و ۹ و ۴۳؛ در این باره پس از این بیشتر سخن خواهد رفت. در اینجا یک اصطلاح رازآمیز پیچیده‌یی برای تأثیر نیروی خدایی وجود دارد.

نقطه‌ی مقابل آشه دروگ Drug است، یعنی دروغ، بی‌نظمی، تباهی و همه‌ی نیروهایی که آن را به‌کار می‌اندازند. همان‌گونه که مرد نیکوکار آشَوَن ašavan نام دارد، هستی‌های پلید به‌نام همیشگی دُرْگَوَنت (drogvant) یعنی «پیروان دروگ» خوانده می‌شوند. واژه‌ی دروگ بیشتر به‌صورت مجموعه‌یی برای همه‌ی توده‌ی پیروان دروغ یا بخشی از آنان به‌کار می‌رود (مثلاً در یسن ۳۱۴).

۵- خَشْتَرَه از نیروهای دیگر در مجموعه‌ی خدایان گاهانی از این نظر جدا می‌شود که این اصطلاح درباره‌ی پیرو دروگ هم به‌کار می‌رود (۱۵ و ۳۱ و ۱۳ و ۳۲ و ۴۶۱۱) یعنی در برابر

تضاد «نیک-بد» بدون تفاوت به کار می‌رود. این واژه خنثی است و مفهوم آن به صورت شخصی گرفته نمی‌شود. در چند جا واژه‌ی خشثره را با حرف ربط «و» همپایه‌ی اهورمزده و دیگر هستی‌ها یعنی وهومنه، آرمیتی و آشه (هر ۵ تا با واو عطف در ۳۳۱۱ به هم پیوسته می‌شوند)، یا چند تایی از آنان می‌بینیم. ولی بیشتر خشثره و همچنین وهومنه و آشه پس از اهورمزده به عنوان همراهان، اعضای او، یا دیدها و جنبه‌های او فروتر از او قرار گرفته‌اند؛ آگاهی بیشتر در این باره را در بخش آینده خواهیم دید. خَشَثْرَه به صورت بیشین هم به کار می‌رود (۴۵۹، ۴۶۱۱، ۵۱۴). چند جایی این واژه صفت وُهو vohu را می‌گیرد (۳۱۲۲، ۴۸۸، ۵۱۱) و یک جا (۵۱۱) صفت وُیریه vairyā (نک. ص. ۱۴۲) که در زمان‌های بعد صفت همیشگی برای آن شده است.

بررسی درباره‌ی واژه‌های مرکبی که در آنها خشثره در گاهان می‌آید به روشنی نشان می‌دهد که در پشت این واژه معنای مفهوم نیروی ابتدایی نهفته است. خشثره نیروی برتر از طبیعی، افسونگری است که خدایان و اهریمنان را برجسته می‌کند. اهورمزده سرور (پتی) خَشَثْرَه است (پتی pati؛ توجه شود به فرقی که در نحوه‌ی بیان است: او پدر وُهومنه و آشه است، آرمیتی دختر اوست) ۴۴۹؛ وی به میانجی خشثره می‌آفریند ۴۵۷. اینکه خشثره در نزدیکترین پیوند با وُهومنه دیده می‌شود، پیش از این گذشت. شاید بتوان حدس زد، که خشثره در آغاز تنها مربوط بوده است به ظهور زورمند روان مَنَه. در ۳۱۲۲ سخن از یک «نیکونگر، شرکت کننده‌ی در وُهومنه» است، که «آشه را با خشثره‌ی خوب و گفتار و کردار (خوب) مؤثر می‌سازد (۴)»: اینجا خشثره‌ی نیکو در وضعی است که ترتیب آن منش، گفتار و کردار بوده، و همیشه به جای آن مَنَه قرار داشته است (مثلاً در ۳۰۳). سخن هم از خشثره‌ی وهومنه است (۳۳۵، ۳۴۱۱) و هم از خشثره‌ی با (وسیله‌ی) وهومنه (۴۶۱۰، ۵۱۲۲۱) و از خشثره‌ی وهومنه (۵۰۳ و جاهای دیگر). در چند جا از رویش و بالش خشثره سخن گفته می‌شود: از آن مزده است نیرویی که آدمی را برای خود به میانجی وهومنه می‌بالاند (۳۱۶)؛ آرمیتی یک نیروی نیستی‌ناپذیر برای وهومنه و مزده اهوره با آشه می‌رویند (۲۸۳). کارهای نیکوی تیره‌ی چوپانی پارسا نیروی خدایی را ثابت نگاه می‌دارند، چنان که هرگز کاسته و نابود نخواهد شد؛ مرگ پارسا و پذیرفته شدن در وهومنه به معنای افزایش نیرو هم هست. در یسن ۴۴۶ چنین می‌آید که: «تو (ای

اهورمزده) برای خود نیرویی برپا می‌کنی به وسیله‌ی وُهومَنَه؛ درباره‌ی زمانواژه‌یی که من اینجا با «برپا کردن، ساختن» ترجمه کرده‌ام (کیش- Kaēš) و آن را بیانی از آزمایش آتش می‌دانم. نک. پیش از این ص. ۶۷.

خشثره، خود در زندگی، خود را آشکار می‌کند: در یسن ۴۶۴ از نیکو مردی سخن می‌رود که از پیرو دروگ، خشثره و زندگی را می‌رباید. در برابر او مرد بدی است، که از پیرو دروگ خشثره را به دست می‌آورد (۳۱۱۵). خشثره در پیامبر و در مرد پارسایی است که به کارزار می‌روند، تا با دروگ پیکار کنند: «به یاری و هومنه آرزوی نیروی پر قدرتی را دارم تا با افزایش آن ما بتوانیم بر دروگ چیره شویم» (۳۱۴). در یسن ۳۱۱۶ زردشت می‌پرسد کی آن «مرد نیکونگر» خواهد آمد، «کسی که برای او تلاش می‌شود که به میانجی آشه خشثره‌ی خانه، خشثره‌ی پیرامون و خشثره‌ی کشور را بیفزاید»، و در ۴۵۹ پیغمبر خواهشمند است که مزده اهوره «نیروی وِرژانه»^{۱)} (درباره‌ی این واژه نک. ص. ۹۴) را برای افزایش چارپا و مردان ما بدهد. به ویژه خشثره در جاهایی گرد می‌شود که خداوند به گونه‌ی ویژه‌ی خود را نشان می‌دهد؛ از این رو سخن از نیروی مگه می‌رود (۵۱۱۶)، درباره‌ی مگه پس از این سخن خواهیم گفت). اهورمزده آرمیتی را پدید آورد پاک و منزّه شده (تقدیس شده) در همان حال با نیرو، ۴۴۷: در آن هنگام که آرمیتی از سوی جهان مینوی دیدار می‌شود، آرمیتی به معنای ویژه‌ی با نیروی خدایی در پیوند است.

خشثره به معنای قلمرو، محفل، عرصه و میدانی که نیروی خدایی را آشکار می‌کند، کم نیست. معمولاً به این واژه در چنین مواردی معنی «کشور» می‌دهند ولی این ترجمه جزئیات دقیق و درست واژه را نمی‌رساند. طبیعی است که خشثره نیروی سیاسی را هم دربر دارد، سنجیده شود ترکیب هوخشثره «شهریار خوب» (۴۴۲۰، ۴۸۵) و دوش خشثره dušəxšaθra=شهریار بد و پلید (۴۸۵، ۱۰) به عکس به معنای عمومی آن در ۴۹۱۱؛ ولی مفهوم این واژه در گاهان بیشتر جهت دینی دارد نه سیاسی. این معنا (قلمرو نیرو) به ویژه در جاهایی برجستگی می‌کند که خشثره در حالت «اندری» Lokativ (ظرف مکان) است. معمولاً این اصطلاح چنین می‌آید «در قلمرو نیروی تو، ای مزده» (۳۲۶، ۳۴۱۰، ۴۳۱۳، ۴۹۵۸). در یسن ۴۳۱۳ و ۴۹۸ روشن است که معنا و مقصود قلمروی است که

بهشت در آن قرار دارد؛ خشتره اصطلاحی است برای جهان مینوی. در بقیه جاها به عکس مقصود مرکز توان و قدرت خدایی بر روی زمین است (۳۴۱۰ روشن نیست) در ۳۴۳، که واژه‌ی خشتره به تنهایی در حالت «اندری» است، به نظر می‌آید که مقصود قلمرو نیروی خدایی بر روی زمین باشد. در یسن ۴۳۱۶، که پیامبر اظهار امیدواری به آسمان نوین و زمین نوینی می‌کند، آرزومند است بشود که آرمیتی در خشتره‌ی خورشیدنگر باشد. پس در اینجا نیرو دارای صفتی می‌شود مانند آنچه اشنه دارا می‌شود (نک. ص. ۱۳۵). روال سخن در اینجا روشن می‌کند که شهریاری آسمان خورشیدنگر بر روی زمین فرود خواهد آمد، و باید تیره‌ی پاک شده و نو شده را دربر بگیرد.

در یسن ۴۹۸ به دنبال واژه‌ی خشتره که در حالت «اندری» است صفت وُهو می‌آید: وَنگَها و وُهمی خَشْتَرُی «در این شهریاری خوب»، با این ترتیب واژه وَنگَها را که به تنهایی آمده و در حالت «اندری» است (یسن ۳۱۱۹، ۳۳۲، ۴۷۶)، من صورت کوتاه شده‌ی از وُیهاو خَشْتَرُی می‌دانم و به «در (شهریاری) خوب» ترجمه می‌کنم. در یسن ۳۱۱۹، ۴۷۶ گفته می‌شود که تقسیم (ویداتی vidati) پاداش و پادافرا که به وسیله‌ی آتش انجام می‌گیرد باید به هر دو دسته وَنگَهاو صورت بگیرد. با این مورد باید مواردی که سخن از مزد دادن به وسیله‌ی فلز گداخته انجام خواهد گرفت (۵۱۹، ۳۰۷، ۳۲۷) سنجیده شود. بدون شک زمینه‌ی واقعی این باورها در آزمایش آتشی است که در آن با فلز گداخته یک داوری خدایی میان دو دسته اعلام شده بوده است. با توجه به آن من واژه‌ی وَنگَها را با واژه‌ی خَشْتَرُی در جای نامبرده چنین ترجمه می‌کنم: «هنگام آزمایش آتش خدایی» یا «در میدان آزمایش آتش خدایی». صورت کامل اصطلاح آزمایش آتش را من در وُهو خَشْتَرُم وِیرِیم Vohu xšaθrēm vairīm (در واقع وُزِیم) ۵۱۱ می‌بینم: صفت وِیرِیه (vairya) که اینجا آمده از ستاک وُز var، به مفهوم عمومی آزمایش آتش (ص. ۶۶)، ریشه گرفته است، و به نظر من خشتره را همچون نیروی آزمایش آتش نشان می‌دهد. یقیناً در آیین زردشتی پسین خداوندی به نام «خشتره وِیرِیه» که به عنوان اَمِشَه سِپِنتَه شناخته شده، وِیرِیه فرشته‌ی نگهبان فلزات است، به طوری که خشتره وِیرِیه در کاربرد یزدان شناسی حتی نام و نشان پایدار برای فلز می‌شود. این فرگشت هنگامی دانسته و فهمیده می‌شود که به عنوان نقطه‌ی آغازین، آزمایش آتش را به وسیله‌ی فلز گداخته مفروض و مسلّم بدانیم. این

آزمایش آتش و جایگاه این کار به حق شایسته‌ی نام خشتره است، زیرا که او نشان دهنده‌ی نیرومندترین و آشکارترین اعلام نیروی خداوند است.

به گمان من واژه‌ی خشتره را در موارد مختلف گاهان، که معمولاً با ترجمه‌ی غیرواقعی یا همگانی آن بسنده می‌کنند، باید به معنای واقعی «آزمایش آتش» یا «جایگاه آزمایش آتش» ترجمه کرد. تا چه اندازه در این مورد باید همیشه عمل آزمایش آتش واقعی را درباره‌ی واژه‌ی مورد نظر فرض کرد، مهم نیست؛ ولی این موارد همیشه هنگامی جاندار و معنادار می‌شوند که برداشت کار انسان از اینجا باشد که جریان و توصیف موضوع را به آزمایش آتش مربوط کند، صحنه‌ی یک آزمایش آتش را مجسم کند و اصطلاحات معمولی آزمایش آتش را به کار ببرد.

با بیت آغازین یسن ۳۲ چندی پیش آشنا شدیم (ص. ۱۱۵) صحنه‌ی عمل در آنجا این است که سه طبقه‌ی تیره از یک سو، و دژوها از سوی دیگر به عنوان دو دسته‌ی مسابقه دهنده، برای آموزش از سوی اهورمزده او را نیایش می‌کنند: هر دو می‌خواهند که فرستنده‌ی پیام او شوند، تا با دشمنان او پیکار کنند. در بند ۲ اهورمزده به نمایندگی بالاترین جهان خدایان پاسخ می‌دهد که خدایان آرمیتی را، یعنی تیره را برمی‌گزینند. او چنین پاسخ می‌دهد خشرات هچا، «از روی خشتره». این گونه کاربرد تنها در اینجا دیده می‌شود، تنها هنگامی دارای معنای خردپذیری خواهد شد که ما به آن معنای «از روی آزمایش آتش» بدهیم. این نکته با دنباله‌ی این بند استوار می‌شود. پاسخ خدایان را هم بندهای ۳-۵ باز می‌گویند، که یک پند سرزنش‌آمیز و کوبنده‌ی است درباره‌ی دژوها و انگیزه‌ی خدایان بر اینکه گزینش ایشان بر دیوان قرار نگرفت. پس از این پیامبر رشته‌ی سخن را به دست می‌گیرد و به شرح یک یک اندیشه‌ی آزمایش آتش می‌پردازد:

۶- گناهان بسیاری کرده است؛ آیا او با آنها سربلندی به دست می‌آورد، این را تو ای اهوره به میانجی و همیشه مَنه می‌دانی، تو که کار نیک را به یاد داری. در شهریاری تو (=بر میدان آزمایش تو) باشد که داوری شما ای مزده و ای آشه، [برای هر دو دسته] فراهم شود.

۷- به هیچیک از این گناهان مرد دانا نباید دست یازد، هرگاه او به سودهایی می‌خواهد برسد، که بنا بر آنچه که [در آموزش‌های پدران] یاد شده، هنگام داوری با فلز گداخته به آگاهی می‌رسند و قسمت ریخته شده‌ی (ایریختم irixtam) آنها را تو از همه بهتر می‌دانی ای اهورمزده^{۱)}.

در اینجا می‌توانیم شمار بسیاری از اصطلاحات این آزمایش را یاد کنیم. پیداست که

بررسی هر یک از آن جاها ناشدنی است و پاره‌یی ناروشن. اما پاره‌یی از خطوط اصلی اصطلاحات این آزمایش را می‌توان برجسته کرد. زمانواژه‌ی این آزمایش در گاهان را من به صورت وی-دای - *vī-dāy* از هم جدا می‌کنم و در آن معنای «دو دسته را (و این در واژه‌ی *vī* است) تعهد کردن، می‌بینم، یعنی ترتیب کاری را بدهند که به وسیله‌ی آن میان دو دسته داد برقرار شود». نامواژه‌ی این واژه *vīdāti* می‌باشد (۳۱۱۹، ۴۷۶؛ نک. ص ۱۳۶)؛ ممکن بود این واژه به سادگی «عملیات آزمایش آتش» ترجمه شود. خود واژه‌ی داوری در اینجا سنگه *sāngha* «فراخوانی، فرمان» و زمانواژه‌ی مربوط به آن یعنی *sāngh* به معنای دقیق و درست «نتیجه‌ی رای آزمایش آتش را اطلاع دادن» است. لوازم این داوری خدایی فلز آب شده و روان است: سود کسی که از آزمایش کامیاب بیرون آمده است جوئه *jōya* خوانده می‌شود. در فراخوانی آن جهانیش زردشت همه جا به آزمایش آتش پیوسته است و شیوه‌ی او در اینجا بی‌گمان بسیار دقیق باز داده شده است.

آغاز سرود گاهانی ۵۱ هم یک عمل آزمایش آتش است. واشکافی و ترجمه‌ی من در اینجا از آنچه تاکنون شده است به سختی جدا می‌شود، ولی من گمان می‌کنم که تاکنون به علت نبودن نقطه‌ی آغاز و پایه‌ی واقعی به هنگام واشکافی در تاریکی افتاده‌اند^{۱)}.

به سود آنکس که در آرزوی یک آزمایش است ایشا (= تیره، آرمیتی نک. ص. ۱۱۸) با آئه به جایگاه خوب آزمایش که از همه بهتر یک سرنوشت خوشی آور (باگه *bāga*) فراهم می‌کند، برای بهترین کارهای [معین برای این منظور]، ای مزدها، این آن چیزی است که من اینک برای خودمان می‌خواهم انجام دهم.

زردشت نخست به عنوان یک قاعده و اصل کلی، ثابت می‌کند که هر گاه کسی خواستار انجام دادن یک آزمایش آتش باشد، خود آن تیره و طایفه این آزمایش را ترتیب بدهد، و او خود در آنجا حاضر است. آزمایش آتش یک عمل آشکار و همگانی است که زیر نظر تیره است و به مسئولیت آن تیره انجام می‌گیرد. زردشت خود را نماینده‌ی تیره می‌داند و می‌خواهد که در این سمت یک آزمایش آتش ترتیب دهد، ولی نه برای یک یک مردم، بلکه برای تمام هم‌کیشان و برادران دینی خود. تمام این سرود گاهانی هم اشاره‌هایی دارد به این آزمایش و تمام شکل و نیایش‌های آن و چیزهای دیگر از یک رسم آزمایش آتش وام گرفته شده است. قطعه‌ی یاد شده‌ی بند ۴۳۶ را که از «آخرین مرحله‌ی

آفرینش» سخن می‌گوید، بسیار خوب روشن می‌کند: پس آرمیتی (یعنی تیره، به عنوان نیروی جمعی) به صفت نماینده‌ی (رتو *ratu*) از سوی خرتوی اهورمزدها نتیجه‌ی داوری آزمایش آتش را به مردم ابلاغ می‌کند (سینگه‌پیتی *sanghaiti*). این نکته به ما از سوی دیگر به دریافت مشخصی از ۵۱۵، که سخن از اهورمزدها است، یاری می‌کند «آنکه هر دو سرنوشت را در دست دارد (اینجا اشی است، یعنی سرنوشت نیک و بد)، یک دتوی درست داتا *dāta* بخشوده شده را برگزیده است (چیستا)^(۱). پس این دتو آرمیتی است. ترجمه‌ی من از داتّه به «بخشوده شده» تنها یک کوششی است که در این باره کردم؛ من این واژه را به عنوان صورتی به معنای مجهول از ماده‌ی دای- از زمانواژه‌ی آزمایش وی-دای *vi-dāy* گرفته می‌دانم. در این اصطلاح شخصی را می‌بینم، که موضوع تدارک یک آزمایش آتش است، یعنی کسی که از راه داوری خدایی آزمایش آتش، روشنی کار و بخت خودش را به دست آورده است (سنج. اصطلاح همپایه‌ی آن اوروئه از ماده وژه ص. ۶۷). ضدّ داتّه واژه‌ی آداته است (۴۶۱۵، ۱۷) مانند اُوروئه *aurvaθa* که ضدّ اوروئه *urvaθa* است.

در یسن ۴۳۱۲ زمانواژه‌ی این آزمایش را به صورت «وی-دای» به مناسبت پاره‌یی مفاهیم دیگر می‌بینیم که به روشنی با آزمایش آتش مربوط می‌شوند: «... پاسیاران خدایان (سَروشه) که با آشی فراوان، کسی که برای هر دو دسته رانوی یا *rānoibyā* همچون سرنوشت نیکبختی هر دو سوا *savā* (رهایی و تباهی) را تدارک خواهند دید» «هر دو دسته» و «رهایش» دو اصطلاح همیشگی در مسئله‌ی جهان‌پسین نزد زردشت هستند. هیچ گونه تردیدی وجود ندارد که این اصطلاح‌ها از آزمایش آتش گرفته شده است: «هر دو رانه *rāna*» گویا اصطلاحی بوده برای دسته‌هایی که تسلیم داوری خدایی می‌شدند، و سوا *(sava, savah)* نشان دهنده‌ی نیروی مؤثر خدایی بود، نیرویی بود که در آزمایش آتش برای مردم خوب رهایی، برای مردم بد نابودی می‌آورد.

شایسته است که در اینجا سخنی درباره خرتو گفته شود. این واژه گه گاه پابه‌پای خشتَره می‌آید: در یسن ۴۵۷ چنین می‌آید که اهورمزدها آفریننده است به وسیله خشتَره؛ ولی در یسن ۳۱۷ می‌گوید که او آفریننده‌ی اشه به میانجی خرتوی خویش است. همان گونه که رنو *Rōnnow* ثابت کرده است^(۲) در این اصطلاح در سراسر سرزمین

هندوایرانی، معنای یک نیرو یا یک کارمایه، یک ظهور نیرو و یک شکوفایی نیرو است. فرق آن با خشره در این است که خرتو یک کارمایه‌ی آگاهانه است، یک نشان دادن ظهور خواست است. او می‌تواند به معنای یک نیروی نفسانی فردی یا «بخشی از نیروی نفسانی» باشد، همراه با دژنا (یسن ۳۱۱)؛ «خرتوی من» ۴۶۱۸، ۵۰۶. بدان هم خرتو دارند (۳۲۱۴، ۴۹۴) خرتو می‌تواند به معنای یک مرکز نیرو باشد و در حالت «اندری» بیاید، «آنکس که از گرایش‌ها و آرزوهای خویش پیروی کند در پایان در فرمانروایی خرتوی تو در کنار خواهد ایستاد» ۴۸۴ (روی سخن با اهورمزده است). وهومنه دارای خرتو است؛ «خرتوی زندگی» ۳۲۹. خرتو اندام نقشه‌ها و طرح‌های خدایان (۴۹۶) و اندامی است که با آن اهورمزده نوید خویش را ندا می‌دهد (۴۵۶). در یسن ۳۲۴ خرتوی اهورمزده همراه اشته می‌آید. در چند جا (۴۵۲، ۴۶۳) خرتو در پیوستگی نزدیکی با بینگه است، و در اینجاها است که ما مفهوم داوری آزمایش نیروی خدایی را یافتیم. «در واپسین مرحله‌ی آفرینش» آرمیتی، دتو، یعنی نماینده‌ی خدایی از سوی خرتوی اهورمزده می‌شود و داوری قطعی آزمایش آتش را فراگو خواهد کرد (۴۳۶).

در وندیداد ۱۸۶ باز خرتو را به عنوان یک افزار خلسه یا اندامی برای پیوستن انسان با مسایل خدایی می‌بینیم. (نک. ص. ۱۹۴). در همه جا‌های دیگر به نظر می‌رسد که این مفهوم در دوره‌های بعد رفته رفته رنگ فرهنگی به خود گرفته و به معنای دانایی و حکمت، نزدیک می‌شود. واژه‌ی ایرانی میانه‌ی خرت در ادبیات حکمتی از واژه‌ی عبری حُکما چندان بسیار دور نیفتاده است.

۶- هئوروات و آمرتات Haurvatāt, Amərētāt، هئوروات «تندرستی» و آمرتات «نمیرایی» در بسیاری از جاها (۴۴۱۷، ۴۵۱۰، ۴۷۱، ۵۱۷) با همدیگر می‌آیند و از همین جهت دانسته می‌شود که این دو از مفاهیم و اصطلاحات تفکیک ناپذیری می‌باشند. در یسن ۳۳۹ این دو واژه همچون جفت پیکارگر یاد می‌شوند، که مینیوی اهورمزده را به وسیله‌ی آشه افزایش می‌دهند. اینجا با یک نمونه‌ی سروکار داریم که در گاهان بسیار کم دیده می‌شود، و درباره‌ی صورت‌های افسانه‌ی محض است. به جز اینجا همه جا هئوروات و آمرتات همان صفتی را دارند که دیگر خدایان گاهان: این خدایان غیرواقعی و مجرّدند و در نتیجه به صورت مجموعه‌ی هستند برای عواملی، که

برای وضعی که در نام آنها بیان شده، همکاری می‌کنند، یا شرایط اصلی این منظور را دارا هستند.

هئوروات هرگز به‌تنهایی نمی‌آید؛ در یسن ۳۲۵ به‌جای آن، در پیوستگی با واژه‌ی امرتات، واژه‌ی هوجیاتی «زندگی خوب» دیده می‌شود. اما امرتات به‌تنهایی در یسن ۴۸۱ می‌آید و آن هم در حالت مفعولی «اندری» است، و گویا معنای آن (در جهان نمیرایی)، (در جهان دیگر) است.

در یسن ۵۱۷ هئورواتات، امرتات همراه با آب و گیاهان می‌آیند. این جفت خدایان هئورواتات - امرتات دارای نزدیکترین پیوند درونی با چشمه‌های خوراک اصلی تیره است. «هر دو، یعنی هئورواتات و امرتات، از بهر خوراک رساندن هستند» (۳۴۱۱). آب و گیاه در درجه‌ی نخست مقدماتی‌ترین شرایط زندگی برای چاربا هستند، ولی مستقیم و یا غیرمستقیم اینها برای مردم هم هستند.

ولی هئورواتات و امرتات سوبه‌های دیگر هم دارند. این دو در متن‌ها در نزدیکترین پیوستگی با دو نیروی اوت‌یوتی و توشپی *utayūti, tavišī* به‌کار می‌روند و این بستگی نزدیک آنها از این‌راه برجستگی پیدا می‌کند که بیشتر به‌صورت یک ترکیب دیده می‌شوند. از آنجا که این دو مفهوم تا اندازه‌ی ناروشن هستند، به‌جا است همه ترکیب‌هایی که در آنها این دو دیده می‌شوند، تا آنجا که معادلی برای آنان احساس می‌شود، دقیق‌تر از پیش بررسی شود.

از یسن ۳۴۱۱ و ۵۱۷ چنین برمی‌آید که هئورواتات با اوت‌یوتی و امرتات با توشپی برابر می‌شوند، و این دو‌می غیرمستقیم با یسن ۴۵۷ تأیید می‌شود، چه در اینجا ترکیب امرتاتی-اوت‌یوتا در حالت مفعولی «اندری» هستند: «در نمیرایی [و] در اوت‌یوتی». همسانی در یسن ۴۵۱۰ نسبت عکس دارد، ولی این در برابر مواد دیگر اهمیتی ندارد.

از یسن ۴۳۱ همسانی‌هایی به‌دست می‌آوریم: اوت‌یوتی سرنوشت شکوه آسمانی (رای *rāy*) و توشپی- زندگی و هومنه (یعنی زندگی همیشگی) است. ریشه‌ی اوت‌یوتی روشن نیست. واژه‌ی که جانشین آن باشد در گاهان دیده نمی‌شود، و در متن‌های تازه‌تر این واژه وجود ندارد. ویسپرد ۱۸۲، که برداشته‌ی است از یسن ۴۵۷ می‌تواند رهنمونی باشد. کاربرد «نمیرایی [و] اوت‌یوتی» در این مورد اخیر در ویسپرد «با خوشی همواره در

بُونده (=جاودانی) «اوشته‌تات در واقع «برکام و آرزو رفتن زندگی» توصیف می‌شود که به هر حال تقریباً افق معنوی اصطلاح کهن اوت‌یوتی را می‌پوشاند. پس می‌رسیم به معنای «قدرت و نیروی تن، خوشی حال تن؛ خوشی و توانگری» یا چیزی نزدیک به آن، و طبیعتاً عواملی هم که موجب این حالات و صفات می‌شوند.

ولی تَپِشی به عکس از نظر ریشه‌شناسی روشن است؛ معنی آن تقریباً «شکوفایی نیرو، پیدایش نیرو»^(۱) است. در یسن ۳۳۸ اوت‌یوتی همراه با هئوروتات و دَرُونه draonah همراه با امرتات^(۲) می‌آید؛ پس اینجا دَرُونه واژه‌یی است که جانشین واژه‌ی تَپِشی شده است. در یسن ۳۰۷ که یسن بسیار دشواری است^(۳)، اوت‌یوتی همراه با آئمن anman است که واژه‌ی جانشین دیگری برای تَپِشی است. دَرُونه در کاربرد زبانی اوستایی تازه‌تر و جاهای دیگر تگه‌ی قربانی یک حیوان و «بخشی از نیرو»ی آن حیوان است. واژه‌ی آئمن باید از نظر ریشه به معنای تنفس باشد یا به معنای «دم فرو بردن» یا «بخار و دم». شاید پس از این اشاره کنم که مقصود معنای دَوم است.

هر گاه تمام این قراین با هم جمع شوند، می‌بینیم که تَپِشی نخست «برون آمدن و شکوفایی نیرو» است که سپس در مرحله‌ی دَوم با نمیرایی بستگی پیدا می‌کند، و در مرحله سوم آن بخشی از نیروی چیزی است، و چهارم آن چیزی است که با دم زدن و تنفس سروکار دارد، گویا چیزی مانند بخار یا دم. کوتاه سخن یک «نیروی نمیرایی». در اوستای نو تَپِشی یک بخش از روان است که همراه با اوردون، فرَوشی و حس ادراک شمرده می‌شود.

هئوروتات و امرتات بارها همراه با جهان خدایان یاد می‌شوند. «سخن هئوروتات، اشه و امرتات» (۳۱۶). «یگانگی همیشگی وهومنه با هئوروتات، و امرتات، با خشره و آشه» (۳۱۲). «باشد که مزده آهوره با خشره و آرمیتی به‌ما هئوروتات و امرتات بخشند» (۴۷۱). به‌ویژه شایان توجه است ترکیب‌هایی که با وهومنه و آرمیتی می‌آیند. این ترکیب بدین گونه هم بیان می‌شود که اوت‌یوتی و تَپِشی نیز از آن دو پدیدار می‌شوند. یسن ۴۸۶ بسیار نتیجه‌بخش است: «او [یعنی آرمیتی] برای ما خانه‌ی خوب پدید آورد، او برای ما اوت‌یوتی را آفرید، آن دو که از سوی وهومنه پاک و منزّه (مقدّس) شده‌اند» ۳۴۱۱: «به‌یاری نیروی وهومنه، آرمیتی اوت‌یوتی - تَپِشی را رویاند. در یسن ۵۱۷ می‌آید:

به من بده، ای کسی که گاو را آفریدی: آب‌ها گیاه‌ها، امرتات - هئوروات را به میانجی اثرگذارترین مَینِیو، ای مزدا، تویی اونه‌بوتی را به میانجی وهومنه هنگام داوری (آزمایش آتش).
در یسن ۴۳۱ هم مانند همین یسن پیشین که برجسته شده، تَپِشی همپایه‌ی (زندگی وهومنه) قرار گرفته است.

بدین گونه به نظر می‌رسد برای اینکه درباره‌ی حقیقت این دو خدای هئورواتات - امرتات بتوانیم داوری کنیم به اندازه‌ی کافی برای استدلال دارای نشانه‌ها و اشاراتی باشیم. والاترین وسایل هستی یک تیره، آب و گیاه است، و نماینده‌ی خوشی و رویش همان نیروی نمیرایی و خود نیروی نمیرایی هستند. هئورواتات و امرتات به حسب هستی خودشان تقریباً همان دو خدای آرمیتی و وهومنه هستند. رابطه‌ی میان این دو خدا بدان گونه که به نظر من می‌رسد، باید چنین باشد که هئورواتات و امرتات اصولاً با آرمیتی و وهومنه همپایه‌ی هم قرار می‌گیرند؛ واقعیت‌هایی که در یک محفل با آرمیتی و وهومنه شناخته شده بودند، در محفل دیگر با هئورواتات و امرتات شناخته می‌شدند. ولی هر دو محفل به نظر می‌رسد که در روزگاران بسیار پیش و بسیار زود در یکدیگر ادغام شده بودند و در نتیجه هر دو خدا به گونه‌ی بی‌هم جوش خورده و هئورواتات - امرتات به ویژه از نظر مرتبه پایین‌تر از آرمیتی قرار گرفته بودند.



بستگی دوگانه‌ی فرد و جمع، آن گونه که ما به عنوان یک ویژگی برجسته نزد این موجودات خدایی دیدیم، طبیعی است که در درجه‌ی نخست بر پایه‌ی ناتوانی ابتدایی استوار است و باید آن را به یک جدایی قطعی میان فرد و گروه مربوط دانست. فرد تنها همچون عضو یک گروه موجودیت دارد، بیرون از گروه، اصولاً هیچ گونه هستی انسانی وجود ندارد؛ فردیت جدا مانده هنوز یک مفهوم ناشناخته است. ولی این رابطه‌ی دوگانه نسبت به فرد و جمع اینجا با یک رابطه‌ی دوگانه‌ی دیگری تکمیل می‌شود، یعنی هم نسبت به خداوند و هم نسبت به انسان، هم نسبت به جهان مینوی و هم نسبت به جهان خاکی - چنان که از این افق تنگ کودکانه به نظر می‌آید - و هم نسبت به زندگی فرد. نسبتی که یک فرد به گروه دارد، همان نسبت را انسان به وجود خدا دارد: او خدا و خدا

اوست و یا خدا روانی است در وجود انسان. در این اندیشه، که جهت آن کاملاً اجتماعی و یکسره و ابتدایی است، نخستین ریشه‌های آن چیزی که سپس در تاریخ اندیشه‌ها، آموزه‌ی جهان بزرگ و جهان کوچک را پرورش می‌دهد، قرار دارد: انسان در خود و در تن خود همه‌ی نیروهای کیهان را دارد و در آن شرکت می‌کند.

اما از سوی دیگر این جهانِ اندیشه از مرز میان آنچه آسمان است و آنچه خاکی است به‌خوبی آگاه است. هستی دارای دو جنبه است، یک جنبه‌ی آسمانی و یک جنبه‌ی زمینی، یک جنبه‌ی روانی یا «جنبه‌ی مَنَه» و یک جنبه‌ی عادی یا استخوانی (نک. پیش از این ص. ۱۳۳). آنچه مربوط به زمین است یک همراه یا همزاد آسمانی دارد. کلید این سخن در گاهان برای این پنداشت صفتِ مَیْثَه (maēθa) است که تاکنون همه به‌اشتباه نامواژه دانسته و مَیْثَه maēθa خوانده‌اند. بار تلمه صفت آن را «جُنبان و قابل تغییر» و نامواژه آن را گاهی به «لغزش، ناامنی» و گاهی «تاب خوردن (به‌این سو و آن سو تکان دادن) «لغزان، دگرگونی» (به‌معنای آن جهانی) دانسته است. این تعبیر را نمی‌توان همه جا به کار برد. اینجا باید سخن از اشتقاق ستاکی باشد که هم در زمینه‌ی ایرانی و هم هندی وجود دارد، همان ستاکی که واژه‌های «متقابلاً»، «عوض شونده»، «جفت جفت با هم یگانه شده»، «جفت» از آن ساخته شده‌اند.^{۱)} نامواژه‌ی مَیْثَه بی‌گمان در یسن ۳۳ به‌معنای «جفت» است: «جفتِ هر دو جنگنده‌ی (هئوروات و امرتات)؛ تجزیه‌ی معمولی این مورد بی هیچ گفتگو نادرست است.^{۲)} در همه جا‌های دیگر با صفت این واژه مَیْثَه سروکار داریم. همه جا به‌معنای «(با کس دیگر) به‌گونه‌ی جفت پیوسته، سازنده‌ی پدیده‌ی همپایه برای چیزی که همزاد او یا همراه یا پاره‌ی مقابل او» است.

در یسن ۳۱۲ یک مثال عینی و واقعی برای عظمت زمینی و عظمت آسمانی می‌بینیم که رابطه‌ی آنها با همدیگر با واژه‌ی مَیْثَه بیان می‌شود. من سطر آخر این بند را به‌این‌گونه واشکافی و ترجمه می‌کنم: «آنجا، که آرمیتی خود با همراهش مَینو رایزنی می‌کند، در حالی که به‌دنبال او روان است»^{۳)}. آرمیتی که تیره‌ی زمینی است همسان آسمانش مَینو است که اینجا تنها و هومنه‌ی جسمیت یافته است و تیره‌ی آسمانی است (درباره‌ی «رایزنی» پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت). این هر دو یک جفت را می‌سازند؛ پیش از این دیدیم، که آن دو در پیوستگی که بیشتر رنگ افسانه‌یی داشت

به عنوان دو فرزند یک پدر و در نتیجه همچون دو برادر و خواهر پنداشته می شوند. گنوستیک‌های مسیحی شاید می توانستند وضعی را که مَیْثه در اینجا بیان می کند با اصطلاح خودشان syzygie بازگو کنند*.

یسن بسیار دشوار ۳۰۹، که درباره‌ی جهان دیگر است با این سخنان، که از نظر دستوری تا اندازه‌ی بی برای من روشن است، پایان می یابد: «تا مَنَه‌ها آنجا، که جفت مادین (همزاد مادین) چِستی است گرد هم آیند». این قطعه به نظر من می خواهد بگوید که مَنَه زمینی با چِستی به عنوان تصویر مقابل و برابر آسمانش پیوسته هستند و در هنگام پرداختگی و کمال از این منه‌ها با برابرهای خود باید به هم پیوسته شوند. چِستی «نیروی بینایی» در سرودهای گاهانی در رابطه‌ی نزدیکی با مَنَه قرار گرفته است؛ از آن جمله چِستی به جای مَنَه در ترکیب‌های مَنَه گفتار-کردار به کار می رود (۴۴۱۰، ۴۷۲، ۵۱۲۱). در یسن ۴۸۱۱ سخن از چِستی و هومَنه است؛ در آنجا چِستی عطف بیان و هومَنه است. در ۴۶۴ از کسی گفتگو است که «در راه چِستی نیکو رهسپر است»؛ این اصطلاح برابر می شود با «راه‌های و هومَنه» ۵۱۱۶. به این نکته که چِستی با دَئِنا، روانِ نگرا، بستگی نزدیک دارد پیش از این اشاره شد؛ ولی پس از این خواهیم دید که چِستی هم یک «پرتوافکنی» خدایی است که با انسان در حالت خلصه برخورد می کند. به احتمال بسیار این همان چِستی است که پس از این در یسن ۳۰۹ به عنوان مَیْثه یا همتای آسمانی مَنَه شناخته می شود.

مَیْثا به صورت اسم جمع خنثی به معنای «تصویر نخستین آسمانی» در یسن ۳۴۶ دیده می شود: "هرگاه شما به راستی چنین هستید [که پیش از این گفته شده]، ای مزدا، اشته و هومنه، پس به من برای نشانه (؟) این را بدهید: همه‌ی «مَیْثا»های این هستی"، یعنی همه‌ی تصویرهای نخستین این زندگی خاکی را. پیامبر خواستار و آرزومند است که به جهان آسمانی نظر افکند. از سوی دیگر در گاهان این باور داشت که نیکبختی آسمانی، آن چیزی است که «هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده است» کم نیست؛ این موضوع را پیامبر چنین بازگو می کند (۳۳۱۳): یاری، ای دورنگر؛ نشان بده چیزهایی که از آن شما است، که بدون برابر هستند؛ نشان بده، چیزهای شهریاری را، که بهره‌ی

* - syzygie هم یوگی، از یونانی sygos=یوگ: دوگانگی اصل ترین و مادین

نیکبختی منه را می‌سازند». واژه‌یی که من به «آنان که بدون برابر هستند» ترجمه کردم آ-بِفرَه a-bifra است که در اصل به معنای «چیزهای نه دوگانه» است و «چیزهای نه-دوگانه» احوال و اوضاع آسمانی هستند که برای آنان هیچ برابری در روی زمین یافت نمی‌شود.

این پنداشت مَیْئَه پیدا است که نزدیکترین پیوند را با اندیشه‌های ابتدایی همگانی دارد و به حسب آن هر چیزی یک «روان» یا یک همزاد و همراه روانی دارد، ولی آن همزاد را کسانی دارا خواهند شد که از گروه رهیافتگان باشند. موارد مشابه پرحاصلی نزد اقوام شمنی آسیای شمالی می‌توان یافت^{۱)}. نزد پارهی اقوام ارواح اشیاء «خانه سالار» نامیده می‌شوند. نزد تونگوزها نه تنها بسیاری از چیزهای طبیعی، مانند کوه‌ها، رودها، دریاها، درختان و جانوران، بلکه پیکره‌های آسمانی نیز «خانه سالار خود را» دارا می‌باشند، و بالاترین خدا یعنی بوگا Buga خانه سالار آسمان است. این پنداشت بی‌گفتگو در رتوهای اوستای نوین باز دیده می‌شود. در سرودهای دینی ویسپی رتو Vispē ratavō (فم: ویسپرد Vispered)، «همه ردان» چنین نیایش می‌شوند: «(مینیوَه‌های) آسمانی رتوهای گیتی (گَیْئَه)، رتوهای که در آب، و زمین زندگی می‌کنند، پرواز می‌کنند، و بر روی دشت‌ها می‌خزند، در چراگاه می‌چرخند (۱، ۲)، یعنی ارواح نگهبان یا «خانه سالاران» موجودات آسمانی و زمینی، ماهی‌ها، خزندگان، مرغان، دد و دام. اهورمزده رتوی سراسر کیهان است، ولی در درجه‌ی نخست رتوی جهان آسمانی (۲۴، ۱۱۲۱ و جز آن)^{۱)}. تیشْتریه، ستاره‌ی تیر، رتوی ستارگان است (یشت ۸۴۴). در سرودهای دینی سخن از «رتوی بلند» کم نیست؛ این آتش است، فرزند اهورمزده (یسن ۲۲۴ و جاهای دیگر)، یک مظهر بسیار کهن برای سپنْته مَینیو و وُهومنه. هئوروات و امرتات هم رتو نامیده می‌شوند، همه‌ی پدیده‌های ممکن و دستگاه‌ها به عنوان «رتوهای اِشه» نیایش می‌شوند. یعنی همچون روح نگهبانی پنداشته می‌شوند که به جهان نظم خدایی وابسته هستند و از سوی آن اداره می‌شوند؛ از آن جمله جشن‌های بزرگ سال هستند. اهورمزده «رتوی اِشه» است؛ سراسر جهان اِشه‌ی خدایی، اهورمزده را به عنوان روح نگهبان راهبر دارا است. زردشت رتوی جهان انسانی است؛ این چکیده‌ی تصوّرات پیغمبرانه در انجمن دینی زردشتی است.

این باورداشت آخری به روشنی خاستگاه گاهانی دارد: زردشت خود را یک رتو می‌داند (۳۱۲، ۳۳۱). ولی با اینهمه معنای واژه در گاهان چندان که در اوستای نوین روشن است روشن نیست. اما آنچه به کلی آشکار می‌نماید این است که رتو هم اینجا نشان‌دهنده‌ی یک نیروی روحی است، که به جهان خدایی وابسته است. در اینجا این مفهوم سخت با آزمایش آتش (یا سوگند با آتش) پیوستگی دارد، و نیروی خدایی را نشان می‌دهد که در آن‌گزینش صورت می‌گیرد. بدین‌گونه باید آرمیتی در ' واپسین مرحله‌ی آفرینش ' یعنی هنگام آزمایش، به‌عنوان رتو از سوی خرتوی اهورمزداه نتیجه‌ی داوری قطعی را صادر کند (۴۳۶). در این قطعه، و بی‌گمان در یسن ۵۱، آرمیتی به‌عنوان نماینده‌ی نیروی اثربخش خدایی در آزمایش آتش آشکار می‌شود. ولی مفهوم رتو باز هم، یک درون‌مایه‌ی گسترده‌تری دارد. در گفتگویی که در (سرود گاهانی گاو)، یعنی یسن ۲۹، به‌میان می‌آید آفریننده‌ی گاو از اشته می‌پرسد: آیا تو رتویی برای گاو نداری؟ اینکه در اینجا مقصود یک موجود آسمانی است، از پادنهادی که در سخنان اهورمزداه است در بند ۶ به‌دست می‌آید: برای تو نه هیچ آهو ahū هست و نه هیچ رتو، بنا بر اشته؛ ترا آفریننده‌ی گاو برای چوپان آفریده است. واژه‌ی آهو و صورت مادین آن آهو، به‌جز اینجا، در یسن ۳۲۱ آنجا که سخن از خلسه و ربودگی است، به‌کار می‌رود؛ در اینجا ممکن است مقصود موجودات انسانی باشد، در این صورت تنها در حالت خلسه است، یعنی سرشار از ذات خداوندی، و این بسیار احتمال دارد که آهو در این مورد هم نخست به‌معنای هستی خدایی باشد. هنگامی که زردشت خود را رتو می‌نامد، بی‌گمان نظرش به آزمایش آتش است، زیرا در هر دو مورد، که این آزمایش روی می‌دهد موقعیت آن روشن است؛ آنچه مشکوک به‌نظر می‌رسد این است که آیا زردشت یک اصطلاح و واژه‌ی عادی را برای داور آزمایش که نماینده‌ی خداوند است هنگام آزمایش آتش به‌کار می‌برد، یا آن که این عنوان را به‌مناسبت فرمان ویژه‌ی خدایش به‌مردم می‌دهد. انجمن او و پیروانش بنا بر یسن ۲۹ هر دو عنوان، یعنی آهو و رتو، را به‌او داده است (نک. بخش ۶).

در گفتارهای گذشته بارها به پدیده‌هایی برخوردیم که با قاطعیت به پدیده‌های مربوط به خلسه در انجمن و گروه گاهانی اشاره می‌کند. از آن جمله بود مینیوی آغازین نیکوی «خواب» یا «رؤیا». دثنا یا «روان‌نگرا» به راه‌پیمایی در راه نیکو آماده شده‌ی وُهومنه می‌پردازد، تا به پاداشی که برای مردم نیکونگر آماده شده، برسد، پاداشی که اهورمزده ارزانی می‌دارد (۳۴۱۳). پیامبر گروه پاسیاران خدایان را نیایش می‌کند، روان را «آزاد» و رها می‌کند و به خانه‌ی زندگی جاویدان روان است، به سوی شهریار وُهومنه، به سوی راه‌های راستی که به آشه می‌انجامد، راه‌هایی که اهورمزده بر سر آن راه‌ها در انتظار است (۳۳۵). در اینجا این پرسش پیش می‌آید: آیا نوشته‌ها یک نمای روشن و درستی از این حالت خلسه به دست می‌دهند؟ آیا روشی در کار بوده است برای رسیدن به این حالت، آیا رفتار ویژه‌ی برای رسیدن به آن وجود داشته است؟ آیا ما می‌توانیم ردّپایی از فنّ خلسه را کشف کنیم؟

من یقین دارم که گاهان پر از اشاراتی از این دست است. و از این هم بیشتر، گمان می‌کنم که بتوانم ادّعا کنم که گاهان، حتّی در تمام جزئیات، از درک حالات خلسه به آشکارترین گونه برجسته و مشخص هستند، درک حالاتی که گزینش واژگان گاهان، تمام ساختمان و جهان باورداشت آنها حالت خلسه را بازگو می‌کنند. در پشت نخستین نگاه به نحوه‌ی گفتار غیرواقعی و بی‌رنگ و کلی، رفتارهای روشن و قطعی، موقعیت‌های ویژه و شکل‌های سازمان آشکاری برای انجام عمل خلسه می‌درخشند.

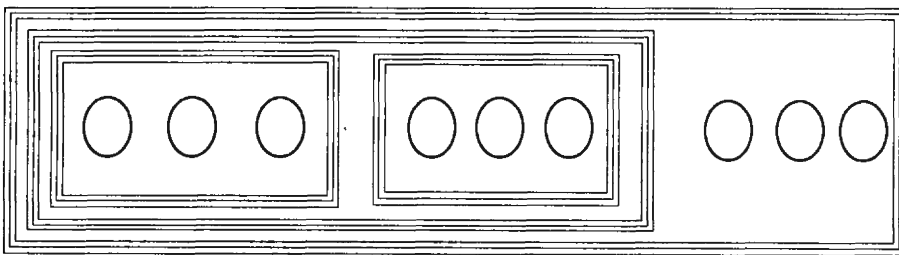
بررسی در این باره را ما به آن به‌خوبی و به‌گونه‌ی شایسته‌ی برگرد واژه‌ی مگه maga ترتیب داد و تقسیم‌بندی کرد. این واژه در یسن ۲۹۱۱، ۴۶۱۴ (در این دو جا با صفت مژ- به معنای بزرگ آمده) ۵۱۱۱ و ۵۳۷ به کار رفته، و گذشته از اینها صورت مگه‌ون magavan صفت ساخته شده از آن ریشه در یسن ۳۳۷، ۵۱۱۵ دیده می‌شود. گلدنر Geldner معنای این واژه را «دسته، دسته‌ی پنهانی» یعنی گروه رازآمیز دانسته، و این معنا را بارتلمه پذیرفته و در این باره یادآوری کرده است^{۱)}: «این واژه یک اصطلاح فنی است که معنای اصلی آن را نمی‌توان به دست آورد». بارتلمه از یک ریشه دانستن این واژه را با magha در هندی باستان، به معنای «بخشش، پاداش» maghavan «بخشنده» که «رهبران قربانی، روحانی و موبدان و خوانندگان را برای یک قربانی کرایه می‌کند و مزد به آنان

می‌پردازد»، رد می‌کند، و این یکی کردن ریشه‌ها همچنان طرفدارانی هم دارد^(۱). من یقین دارم که گزارش گلدنرو بارتلمه از معنای درست واژه چندان دور نیست، و یکی دانستن ریشه‌ی این واژه با ریشه‌ی magha هندی به‌بی‌راهه می‌کشد. ولی من نیز گمان می‌کنم مواد اوستایی به‌ما تکیه‌گاه‌های بسیار زیاد می‌دهد تا خاستگاه این اصطلاح را تعیین کنیم و درون مایه‌ی دقیق آن را بدانیم.

تنها از نظر درست نویسی، مَغَه maya در اوستای نوین با مَگَه در گاهان جدا می‌شود. مَغَه دستگاه و افزاری بوده است برای تعداد بسیاری از آیین‌های پادیابی (طهارت)، و هنوز هم به‌نام آیین بِرَشْنوم barešnum از سوی پارسیان در بمبئی انجام می‌شود^(۲). این آیین‌ها به‌گونه‌ی گسترده در وندیداد گزارش شده است. این افزار عبارت است از یک محوطه‌یی که بر روی زمین توسط آیین مغانی محدود شده است، در درون آن تعداد معینی سوراخ در زمین کنده شده است؛ هم آن محوطه مغانی، و هم سوراخ‌های زمین، به‌نام مَغَه خوانده می‌شوند. پادیابی‌های بزرگ نیاز به‌جایی دارد که دارای نه سوراخ باشد. در آیین کوچکتر به‌سه سوراخ بسنده می‌کنند.

برای نمونه‌ی معمولی و متداول یک چنین مَگه آیین‌هایی که در درون آن انجام می‌شود وندیداد ۳۳-۹۱ را برمی‌گزینیم، در اینجا گفتگو از این است که چگونه مردی را که از یک دیو نعلش ناپاک شده، یعنی با یک نعلش برخورد پیدا کرده است، پاک می‌کنند. مردی که ناپاک شده باید به‌کسی مراجعه کند که گرونده‌ی آشه است و نیایش‌های لازم را می‌داند، سخنان خدایی را پژوهش می‌کند، به‌آیین پادیابی دین مزدیسنی به‌خوبی آشناست. این مرد همه‌ی گیاهان روی زمین را به‌مساحت ۳۰ متر مربع در جهات چهارگانه می‌چیند. این محلّ اجرای مراسم باید جایی باشد که از جاهای دیگر کمتر گیاه و آب داشته باشد، زمین تا آنجا که ممکن است پاک و خشک باشد و چارپایان کوچک و بزرگ، آتش (فرزند آهور مزده) و مردی که بِرَشْمَن Barəšman^(۳) را فراهم کرده است و مرد گرونده به‌آشه کمتر از راه این مراسم گذر می‌کنند، ۳۰ گام از آتش، ۳۰ گام از آب و ۳۰ گام از برسمن و ۳ گام از مرد گرونده به‌آشه دور باشد (وند. ۱۷-۳۱۵؛ این مراسم و شرایط برای مراسم در جاهای دیگر هم ارزشمند است). اکنون روی این جایگاه شش سوراخ به‌فاصله‌ی یک گام از هم، به‌گودی دو انگشت در تابستان، و چهار انگشت در

زمستان می‌کند. سپس سه سوراخ دیگر به همین گونه، با فاصله‌ی ۳ گام دورتر از شش سوراخ نخست، می‌کند. پس از این باید با یک قطعه فلز نوک تیز شیارهایی به فاصله‌ی سه گام از سوراخ درآورد؛ به این گونه محیط برونی مگه، و برونی‌ترین مرز مگه را به دست می‌آورند. سپس باید دوازده شیار بکنند، به طوری که سه شیار (دو بار) سه سوراخ، سه شیار شش سوراخ و سه شیار نه سوراخ را دربر بگیرد. به این ترتیب ما در درون فضای برونی، چهار چهارگوش در یکدیگر قرار گرفته خواهیم داشت که هر کدام از این چهارگوش‌ها با سه شیار که در کنار هم هستند، محدود می‌شوند:



مگه (اکنون برش نوم - گاه) بنا بر وندیداد.

بازسازی از ج. ج. مدی

سپس مرد ناپاک و موبد به این جایگاه درمی‌آیند. به گفته‌ی مَدی Modi این دو از سوی مغرب به مگه نزدیک می‌شوند و در حال برگزاری آیین به سوی مشرق رهسپار می‌شوند. در بیرون این جایگاه بسته، موبد سرود دینی را، که بیت سوم یسن ۴۹۱۰ است، زمزمه می‌کند و مرد ناپاک آن را بازخوانی می‌کند. این سخنان نیروهای اهریمن را شکست می‌دهد، ولی هنوز کار رانده شدن او پایان نیافته است. موبد پیشاب گاو را در یک دیگ آهنی یا سربی می‌ریزد؛ اگر از سرب باشد موبد آن را با یک تکه لوله‌یی که نه گِره دارد استوار می‌کند. اکنون هر دو در دایره وارد می‌شوند و موبد نخست دست‌های خود را خوب می‌شوید. سپس شکار راستین اهریمن، که در تن مرد ناپاک خانه کرده

است، آغاز می‌شود. موبد پیشاب گاو را سه بار بر فرق او می‌ریزد. آنگاه اهریمن به بُن سوراخ‌های بینی پرواز می‌کند؛ موبد پیشاب را روی سوراخ‌های بینی می‌ریزد، و اهریمن از آنجا پرواز می‌کند به پس گردن؛ به پس گردن می‌ریزد و اهریمن به سوی بالای چهره پرواز می‌کند؛ به این سو پیشاب ریخته می‌شود و اهریمن پرواز می‌کند به قسمت گوش راست؛ به این اندام هم ریخته می‌شود، و اهریمن به سمت شانه‌ی راست پرواز می‌کند؛ به اینجا ریخته می‌شود، اهریمن به سوی شانه‌ی چپ پرواز می‌کند؛ و به این گونه اهریمن پیوسته پس رانده می‌شود تا سرانجام بر شست‌های چپ رانده می‌شود؛ «سپس (اگر به این انگشت پیشاب ریخته شده باشد) اهریمن به بیرون رانده می‌شود به سرزمین‌های شمال، به صورت مگس زشتی با زانوهای به جلو کشیده شده و پشت برآمده، بالک‌هایی که سراسر پیکر او را پوشانده است، و مانده‌ی زشت‌ترین خزندگان شده است» (۹۲۶). این آیین راندن در کنار شش سوراخ نخستین انجام می‌شود؛ در کنار هر یک از این سوراخ‌ها موبد سوگندی را فرامی‌خواند که دارای بخش‌های زیر است: ۱- یثا اهو ویریو yaθā ahu vairiyo نک. بخش ۶؛ ۲- بند گاهانی ۴۶۷؛ ۳- بند گاهانی ۴۴۱۶، از بیت دوم به بعد؛ ۴- عبارت‌های زیر:

ما را در برابر دشمن نگهداری کنید

ای مزدا و آرمیتی اتریخش

گم شو، ای دروگ دژیوهی!

گم شو، ای جوجه‌ی دژیوه!

گم شو، ای پدیده‌ی دژیوه!

گم شو، ای زاده‌ی دژیوه!

دور شو، ای دروگ!

نابود و گم شو ای دروگ، دور شو، ای دروگ!

به سوی شمال گم شو،

نباید که چیزی را تباه کنی

هستی‌های زنده‌ی استومند اشیی را.

اکنون کار مرد ناپاک شده از اهریمن پایان یافته است. وی به سوی مشرق مگه می‌رود، یعنی به سوی آن سه سوراخ که در بیرون قرار داشت. این سوراخ‌ها از آب پر شده است. آن مرد تن خود را پانزده بار به خاک سوراخ‌ها می‌مالد و سپس خود را سه بار

در کنار هر سوراخی با آب پاک می‌کند. پس از این تن او با چوب صندل یا صمغ یا عود یا انار یا یک گیاه خوشبوی دیگر دود داده می‌شود، وی جامه‌های خود را می‌پوشد و به‌سوی خانه‌ی مردم روان می‌شود. آنجا سه روز باید جدا از مردم دیگر زندگی کند و با آتش و آب و خاک، چاربا (گاو)، گیاهان، مرد گرونده به‌آش و زن گرونده‌ی به‌آشه نباید برخورد پیدا کند، پس از سه روز باید تن و جامه‌ی خود را در پیشاب گاو و آب بشوید، و پس از آن می‌تواند دوباره به‌زندگی عادی برگردد.

مگه همچنین جایگاه مقدّسی است، جایی است که ناپاکی با اجرای مراسمی بی‌آسیب می‌شود. هر گاه کسی مو و ناخن را گرفته باشد نباید ناخن‌ها یا موها را در شکاف‌ها و سوراخ‌های زمین بریزد، زیرا که زمین ناپاک می‌شود، بلکه باید مگه‌ی کوچکی انجام شود و کثافت‌ها را در آنجا بریزند، و این کار در هنگامی که سخنان گاهانی و سوگندی خوانده می‌شود، انجام گیرد (وندیداد ۱۷۲ به‌بعد).

تاکنون نزد دانشمندان این یک اصل بدیهی شمرده می‌شد، که این مگه نباید با مگه‌یی که در گاهان است آمیخته شود. ولی به‌خوبی ممکن است پلی میان این دو برقرار شود. پیوند دهنده‌ی میان این دو آخرین گاهان، یعنی یسن ۵۳ است.

در این سرود گاهانی گویا اشاره به یک رسم زناشویی است. از آنجا که در بند سوّم از کوچکترین دختر زردشت پُئوروچیستا Pouručistā یاد می‌شود عموماً به‌پیروی از سنت چنین گمان می‌کنند^{۱)} که این سرود را زردشت هنگام زناشویی کوچکترین دخترش با جاماسپه Jāmāspa ایراد کرده است. این توجیه سازگار نیست و کشیده می‌شود به‌تعبیرهای دلخواه و زورکی. سر تا سر این سرود از نظر وزن شعری و زبان و سبک به‌گونه‌ی برجسته‌یی از دیگر سرودهای گاهانی جدا می‌شود. در بند نخست به‌روشنی سخن از زردشت است - که به نام خوانده می‌شود - گویی از آن نسل گذشته است. بند دوّم دارای سه نام است: ۱- کوی وشتاسپه ۲- یکی از سپیتمه‌ها که از تبار زردشت است (دژتوشتی) ۳- فرّشه اوشره؛ ممکن است که اینها به‌گونه‌یی زنده تصوّر شوند ولی تمام این بخش برداشتی است از یسن ۴۸۱۲ و هر سه مرد را همچون سَنوشینت‌ها در دورنمایی از جهان پس از مرگ می‌گذارد. بنا بر برداشت معمول اکنون در بند سوّم روی سخن با پُئوروچیستا است. و این ناممکن است، زیرا این نام با همه‌ی

صفات مربوط به آن در حالت گُنایی قرار گرفته است و باید فاعل جمله باشد، و از آن گذشته او به عنوان «کوچکترین دختر زردشت» معرفی می‌شود، چیزی که از زبان یک پدر، یا در حضور او، تا اندازه‌ی شگفت می‌نماید. این بند که هم از نظر واژه‌ها و هم از نظر دستوری دشوار است، باید چیزی از این دست معنا بدهد:

اورا، پُوروچیستا از خانواده هنجَت - اسپه، دختر سپیتمه، کوچکترین دختر از دخترهای زردشت، به تو داده است، تا پیوستگی و یگانگی و هومنه، آشه و مزده را یک بار دیگر تکرار کند (؟) اکنون برو به‌رایزنی با خرتویت، با نگرش خوب، اثربخش‌ترین کارهای آرمیتی را انجام ده!

مخاطب در بند ۴ پاسخ می‌دهد:

او را می‌خواهم برگزینم (دوست داشته باشم؟) با کوشش، که با او یک زن گرونده به‌اشه افتخاری بر پدر و شوی و چوپانان گرونده به‌اشه و آزاده را می‌گسترانند... (دنباله‌ی این بند به‌علت خرابی نوید کننده‌ی ترجمه پذیر نیست).

از این بندها من چنین نتیجه می‌گیرم که آخرین سرود گاهانی به‌راستی یک رسم زناشویی بسیار کهن زردشتی است، که در میان انجمن پدید آمده بود و در آن هنگام پیامبر و جمع یاری‌کنندگان در گذشته بودند. بند نخست تصویر بنیادگذار و دین‌آور و شاگردان او را در یادها زنده می‌کند؛ بند دوم به‌یاد می‌آورد امید انجمن را به‌جهان پس از مرگ. در بند سوم روی سخن با عروس است، در صورتی که داماد به‌صورت سوم شخص یاد می‌شود. پُوروچیستا، کوچکترین دختر زردشت اینجا نگاهبان زناشویی زردشتی است؛ او به اصطلاح *pronuba* (زنی که هنگام عروسی در کنار عروس نشسته است) در انجمن زردشتی است و شاید هم رفته رفته قیافه‌ی افسانه‌ی پیدا کرده است. او برای عروس، داماد فراهم می‌کند و در سایه‌ی نگاهبانی و رهبری او یگانگی و پیوستگی آن دو، تبدیل به یک رسم مقدس زردشتی، یک عمل دینی زردشتی می‌شود. پُوروچیستا به عروس، شوهرش (داماد) را داده است، تا از این راه داماد با عروس یگانه شدن و هومنه، آشه و مزده را «یک بار دیگر انجام دهد» (در متن‌های نوتر به نظر می‌آید که این واژه به‌راستی به این معنا باشد). یگانه شدن با کی؟ پاسخ نباید با گمان و شک همراه باشد؛ با آرمیتی؛ زیرا آگاهی و هشدار که به عروس داده شده، آن هم دربردارنده‌ی همین خواستاری است که او در این حالت (اثربخش‌ترین کارهای آرمیتی) را انجام دهد. در همین جهت یسن ۳۲۲ توجیه می‌شود (نک. ص. ۱۱۷). یگانگی در

زناشویی نموداری است برای تکرار یگانگی آرمیتی با نیروهای آسمانی، و این یگانگی آرمیتی با آنها، به عنوان زناشویی گرفته می‌شود. این نکته که در اینجا از نیروهای آسمانی نخست مقصود و هومنه است، پس از آنچه که در بخش پیش (ص. ۱۱ و بعد) آوردیم، نباید نیاز به روشنگری بیشتری داشته باشد. معنی اینکه آرمیتی و هومنه خواهر و برادر هستند، در این محفل فرهنگی هم آن است که آن دو عروس و داماد هستند.

ولی در بندهای آینده آیین‌های زناشویی رنگ تند و روشنی پیدا می‌کند. پیشوای دین یا جادوگر سخن را چنین دنبال می‌کند.

۵- آموزش‌هایی را می‌خواهم فراگویم به دختران رسیده برای زناشویی، در حالی که من نیز با شما (شما جوانان) سخن می‌گویم^{۱)}. دریابید آنها را و به یاد داشته باشید آنها را با «حش نگرش» خود در کپشش برای هستی (أهو ahu) و هومنه! هر یک از شما باید که در آن کوشد که از دیگران در اشته پیشی جوید، زیرا این اشته برای او پاداش نیک فراهم خواهد آورد.

۶- این به راستی است، ای مردان چنین است، ای زنان: سودی را که شما نزد پیوستگان به دروگ می‌نگرید، آن را رها کنید، (با اندیشیدن بدین گونه) [دستوری برای صحنه‌ی نمایش: من اکنون دروگ را می‌خوانم]: «خوراک بد دریافت خواهند کرد در میان فریادها؛ نیکبختی از پیش پیروان دروگ می‌گریزد، زیرا ایشان نظم راست را کوچک و خوار می‌دارند - اینچنین تباه می‌کنید برای خودتان هستی منه را^{۲)}».

۷- اما برای شما باید پاداش از این مگه بیاید، تا زمانی که جفت‌گیری با تمام نیرو روی دهد^{۳)} [از این مگه که] مینیوی پیروان دروگ، اینجا و آنجا به زانو در آمده نابود شود [در زیر این ندا]: «اکنون از این مگه دور شوید، و شما را باید واپسین سخن «افسوس» باشد».

در دو بند آخر یعنی ۸ و ۹ نفرین‌های تند است بر پیروان دروگ.

چیزی در اینجا اصولاً مبهم و تاریک نیست. ما در کنار یک چنین مگه‌یی ایستاده‌ایم که از آنجا راندن اهریمن انجام می‌گیرد؛ ممکن است که مگه از گونه‌یی باشد که در وندیداد گزارش شده است. از اینجا عروس و داماد راهنمایی می‌شوند، در اینجا باید تصور کنیم که آیین زناشویی انجام می‌گرفته است. بند ۷ به نظر من از همه بهتر و ساده‌تر بدین گونه بازگویی باید شود که نو عروس و نو داماد نخستین عمل نزدیکی خود را در همین جایگاه مقدس مگه انجام می‌داده‌اند، در حالی که اهریمنان را مگه از خود می‌رانند. این باورداشت نزد همه‌ی مردم ابتدایی عموماً گسترش یافته است، که نخستین نزدیکی جفت تازه از سوی اهریمنان، که با افسون و جادو باید دور نگاه داشته شوند،

آشفته و تباه و در معرض تهدید قرار می‌گیرد. ولی مگه هم در وندیداد چنین جایگاهی است که به منظور راندن اهریمنان ساخته شده است. سخنانی که درباره‌ی تار و مار کردن اهریمنان در اینجا می‌آید، سخت یادآور سخنانی است که هنگام راندن اهریمن نعلش در وندیداد می‌آید؛ تا جایی که برای نابود کردن هم، همان واژه‌ی نَش به کار می‌رود. «مزد مگه» یعنی مزدی، پاداشی که مگه برای انجام این آیین دریافت می‌کند، این است که یگانگی زناشویی از آن زمان با خوشبختی همراه خواهد بود^(۱).

به این ترتیب پرتو روشنی بر ویژگی‌های اصلی می‌درخشد. جفت تازه در یگانه شدن خود فقط یگانگی آرمیتی و وهومنه را تجدید می‌کنند، و این کار را ایشان در سرزمین پاکِ مگه انجام می‌دهند، زیرا که مگه جایگاه زناشویی آرمیتی و وهومنه است. اینجا آسمان و زمین، تیره‌ی آسمانی و تیره‌ی زمینی با هم برخورد می‌کنند. آثاری هم از باورداشت به یک پیوند زناشویی میان آرمیتی و وهومنه به چشم می‌خورد^(۲).

اکنون اگر بر سر سروده‌های گاهانی کهن برویم به زودی می‌بینیم که مگه در پیوند بسیار نزدیکی با وهومنه پدیدار می‌شود، و اینجا هم او با «مزد» بستگی پیدا می‌کند، و در پیرامون او واژه‌ی اورَوَته دیده می‌شود که چنان‌که پیش از این دیدیم (ص ۶۷) نشان دهنده‌ی یاران آزمایش آتش است، و با توجه به معنای اصلی‌اش خیلی خوب می‌تواند یک اصطلاح همگانی برای «همکاران اهل راز» (در واقع «برگزیده») باشد. از این رو همه‌گونه دلیل در دست است، تا در بازشکافی آن جاهایی که سخن از مگه رفته است، طبیعت و نقش مگه را که اکنون مشخص شده، در نظر داشته باشیم. برای موشکافی بعدی درباره‌ی دزون مایه‌ی باورداشت مگه، مهم است در نظر داشته باشیم که اصطلاحات چیستی و «رایزنی» میان آرمیتی و نیروهای آسمانی با هم، بر آن افزوده می‌شود.

در آن هنگام که زردشت کوی ویشتاسپه و مردان بلند پایه‌ی او را به سوی خود کشیده بود، مگه نقش تعیین کننده‌ی به عهده داشت. درباره‌ی آن چنین می‌خوانیم، در یسن ۵۱:

۵۱۱ کدام مرد، ای مزد، «یار اهل راز (اورَوَته) سپیته زردشت است؟ یا چه کسی با اِشه رایزنی کرد

(آ-فَرَش-؟) یا چه کسی [رایزنی کرد]، آرمیتی اِثرِبخش چه کسی به هیجان درآورد، درست اندیشیده،

پرتوافکنی بینایی‌اش (اچِستا) را به سود مگه‌ی وهومنه؟

تمام این بند اشاره است به مگه‌ی وهومنه. یک «یار اهل راز» یا یک «برگزیده»، اوژونه نیز به‌خاطر مگه است (۴۶۱۴ پس از این می‌آید). چستی چنان‌که دیدیم روشنایی و پرتوافکنی بینش (پرتو بینایی) است به‌ویژه بینش و بینایی که از راه نگرش دینی صورت می‌گیرد. انسان دارای چستی است؛ سنجیده شود یسن ۴۴۱۰، ۴۷۲، ۵۱۲۱. زمانواژه‌ی جمله را، که در اینجا در زمان گذشته‌ی بی‌مرز، میان تاش (A.Aor.Med.) (آ-چیس -ā-tā a-čis) است، من کوشش کردم به «پرتو بینایی را به‌حرکت در آوردن» برگردانم. این کار از سوی انسان نزد مگه انجام می‌گرفت، و گفته می‌شود که این کار «برای مگه» به‌خاطر او انجام می‌شود، ظاهراً برای اینکه این پرتو روشنایی، که همه یکسان از آن دارند، برای مقاصد دیگر هم مثلاً مقاصد بد پخش می‌شود. «رایزنی» هم مربوط به همین مگه است. پس از این من به‌این نکته باز خواهم گشت، ولی همین جا یادآوری می‌کنم که آنکس که با آرمیتی رایزنی می‌کند، وهومنه است.

در بندهای آینده پیامبر پاسخ می‌دهد به‌پرسشی که از او شده است. «یار اهل راز» آن پسرک بی‌فرهنگ کوی نیست (بند ۱۲)، و نه گزین‌ها (بند ۱۴). همه‌ی اینها پایان دردناکی بر سر «پل چینوت» و ماندن در خانه‌ی دروغ خواهند داشت. سرنوشت‌های بهتر و نیکوتر به‌مردان مگه ارزانی شده است.

۵۱۱۵ مزدی را که زردشت از پیش برای مردان مگه آماده می‌کند، اهورمزده نخست [پیش از دیگران] در خانه‌ی سرود «گودمانه» garō dmānē به‌آن مزد رسیده است. از این رو من خود را با نیروهای درمان بخش شما [اهورمزده]، وهومنه و اشته آراسته‌ام.

مقصود از جمله‌ی آخر چندان روشن نیست؛ معنای آن شاید چنین باشد: از آنجاکه اهورمزده از ازل در این مُزدخانه‌ی آسمانی خویش شرکت داشته است، از این رو من نیروهای درمان بخش او را برگزیده‌ام. مزدی که اینجا از آن سخن می‌رود چیزی نیست جز همان چستی، که همچون نیروی خدایی آشکار می‌شود. این نکته از بند آینده روشن می‌شود، که پیامبر شمارش کسانی را آغاز می‌کند که «یاران اهل راز» او شدند و در نزد او سهمی دارند، مزدی که آن را از پیش برای مردان مگه آماده کرده است: کوی ویشتاسپه، فزشه اوشتَره و جاماسپه.

۵۱۱۶ کوی ویشتاسپه با زور مگه بر سر راه‌های وهومنه چستی را به‌دست آورده است که مزده اهوره‌ی اتربخش به‌وسیله‌ی اشته اندیشید (مَن) پس باشد که ما را سرانجام به‌کام شود!

مگه مرکز نیروی خدایی است، جایی است که در آنجا راه‌های وهومنه است. به میانجی او کوی ویشناسپه چیستی را، که اینجا از خود اهورمزده بیرون آمده است، به دست آورده است. در جای دیگر به وهومنه نسبت داده می‌شود (۴۸۱۱).

چیستی، یا پرتو بینایی، هم از انسان پدید می‌آید و هم از موجودات خدایی؛ این هر دو «پرتو» در دید دینی با هم برخورد می‌کنند و هر دو یکدیگر را در مگه قطع می‌کنند.

در یسن ۴۶۱۴ درباره‌ی ویشناسپه می‌گوید:

زردشتا، کیست برای تو یک اوروئه‌ی گرونده‌ی آشه، برای مگه‌ی بزرگ؟ چه کسی آرزومند است که از آنان باشد؟ اینک، او، کوی ویشناسپه...

اینجا اوروئه یعنی برگزیده، برجسته، بسیار آشکار برای عضو محفلی است که گرد مگه گرد آمده است. به مناسبت موضوع شایسته است که یسن ۳۱۲۱ آورده شود:

از پرتو خودشکوهی فرو ریزانش، مزده اهوره پایداری یگانگی (یگانگی همیشگی) وهومنه، با هئوروات و امرتات را، با نیرو و آشه، برای کسی فراهم خواهد کرد، که برای او، به وسیله مَینو و کردارها، یک اوروئه باشد.

پس یک اوروئه یگانگی میان نیروهای آسمانی و نیروهای تیره‌ی زمینی (هئوروات و امرتات) را درک خواهد کرد. واژه‌یی که اینجا برای «یگانگی» به کار رفته است، یعنی سَر (sar) اصطلاحی گاهانی است برای یگانگی عرفانی (unio mystica). «از این رو من در راه یگانگی با وهومنه تلاش می‌کنم» ۴۹۳. «به فرشه اوشره شادی بخش‌ترین یگانگی با آشه را بده - این را از تو می‌خواهم ای مزده اهوره - و به من [یگانگی] که [تو می‌دهی] در شهریارِ نیروی خوب» ۴۹۸. در بند ۴۹۹ سپس چنین می‌آید که آن نیکومنش، هیچ یگانگی [سَر] با پیروان دروغ ندارد، «یگانگی و پیوند» نیروهای آسمانی و زمینی نخستین نمونه‌ی یک چنین یگانگی عرفانی است و از این رو با واژه‌ی سَر مشخص می‌شود؛ همچنین است در موردی که پیش از این نقل شد (۵۳۳). در یسن هپته‌هاتی (۳۵۸) به نظر می‌رسد که این واژه اصطلاحی باشد برای انجمن یاران اهل راز. صفت «شادی بخش‌ترین» که برای واژه‌ی سَر در یسن ۴۹۸ آمده است، از همان واژه ساخته شده است که در یسن ۳۰۱ «نیکبختی آسمانی» را نشان می‌دهد (اوروازا urvāza). می‌بینیم که بر گرد اوروئه و مگه بسیاری باورداشت دور می‌زنند، که با مسایل خلسه پیوستگی پیدا می‌کنند.

چند موردی از جاهای مگه هنوز مانده‌اند ۳۳۷:

بیا به‌سوی من، با بهترین، ای مزدا. با اشته و وهمنه، با حضور آشکار خودت، تا بدین وسیله آنها سخن مرا بشوند! آشکارا در میان ما باشند نذرها (راتی *rātī*)ی درخشان، به‌همراهی نماز (ننه). مردان مگه گرد هم آمده‌اند، و در سر آنها زردشت پدیدار می‌شود. او فرمان می‌دهد که در میان آنان «راتی»های روشن در میان نماز آشکار شوند. معنی اینکه آنها درخشان، چیره، هستند این است که آنها روشنی‌بخشی را پخش می‌کنند. چه واقعیتی را باید از واژه‌ی راتی مجسم کرد، بسیار دشوار است که به آن پاسخ داد، هر چند این واژه در بسیاری از جاهای اوستا به کار می‌رود؛ در این تردیدی نیست که این واژه به چیزی مربوط می‌شود که طبیعت‌بخشی دارد یا با تقدیس، طبیعت‌بخشی پیدا کرده است. هشت جاسوس میثرا نامشان در مهریشت بند ۴۵ راتئو *rātayō* است. این واژه به نظر می‌رسد که مفهوم «هدیه» یا «بخشش» به معنای مقدس و دینی‌اش را داشته باشد. نظر به کمبود نقاط دلایل عینی، این واژه را در یسن ۳۳۷ به «تقدیس» ترجمه می‌کنم. من تا اندازه‌ی هم معتقدم که مقصود از این آمادگی روشن‌بینی حواس، روان‌های نگرش، برای هستی و سر سپردن حواس است. یک چنین روشنگری به هر حال یک تصویر بسیار خوبی از وضع موجود به دست می‌دهد. زردشت فرمان می‌دهد که از روشنی آسمانی حواس روشن شده یکسره باید در کارهای‌بخشی باشند. آنگاه زمینه آماده است برای جلوه‌ی آشکار خدایان در رؤیا؛ به میانجی نیروی آسمانی که آنان با خود همراه دارند زردشت می‌تواند به عالم شهود و الهام برسد، حالتی که در آن، زردشت در پیشگاه مردان مگه با سخنان مقدس و الهام شده می‌تواند بشنوند.

وضع تقریباً همان است که در پایان سرود گاهانی گاو ۲۹۱۱ است و از یسن ۳۳۷ توضیح کامل آن به دست می‌آید.

کجا هستند اشته و وهمنه و خشره؟ شما بی‌مژگان، مزدا [و دیگران]، مرا برای مگه‌ی بزرگ، بخشایشگرانه بپذیرید تا از این راه شناخت به دست آورم! [مردان مگه می‌خوانند:] ای اهوره! اکنون بیا به‌سوی ما! ما می‌خواهیم که تقدیس (بخشش) از شما دریافت کنیم (در واقع، بخشی از آیین تقدیس، راتی شما بشویم^(۱)).

اینجا هم در کنار مگه قرار داریم. رهبر، نیروهای‌بخشی را فرا می‌خواند و از آنان خواهشمند است که او را بخشایشگرانه بپذیرند و مردان مگه، اعلام آمادگی می‌کنند که

به دیدار آسمانی برسند.

پس آشکار است که مگه هم در کهنه‌ترین گاهان میدان یا جایگاه برخورد آسمان و زمین، میدان برخورد نیروهای آرمیتی و نیروهای خدایی آسمانی است، چنان‌که در یسن ۵۳ دیدیم. این هم روشن است که این برخورد با حالت خلسه سروکار دارد، و این چیزی نیست جز یک اصطلاح و بیان افسانه‌یی برای حالت خلسه که روشنی خدایی انسان در آن حالت به روشنی خدایی خداوند برخورد می‌کند و در آن روشنی خدایان به سوی انسان با بخشش‌هایی از آسمان می‌آیند و به او معرفت می‌بخشند. در این هم نمی‌توان تردید کرد که مشاهده‌ی حالت خلسه، در پشت کاربرد «رایزنی» آرمیتی با وهومنه نهفته است - ضمناً به جای آرمیتی بیشتر «من» یعنی پیامبر که فاعل و گوینده‌ی جمله است می‌آید. به این اصطلاح در یسن ۵۱۱۱ هنگامی که سخن از باورداشت مگه بود برخوردیم و این اصطلاح از جمله اصطلاحات معمولی تر گاهان است.

۴۷۳ تویی پدر اثربخش مینیو، که برای ما... گاو را آفرید و تو پدید آوردی برای زامن چراگاه را، تا بدین وسیله او (آرمیتی) با وهومنه رایزنی کند.^{۱)}

این نکته که آرمیتی فاعل جمله‌ی آخر است به روشنی از قطعه ۵۱۱۱ (نک. ص. ۱۶۲) و ۳۱۱۲ به دست می‌آید:

[از روزهای آفرینش نخستین] دروغگو و راستگو، راه یافته (آگاه) و راه نیافته (ناآگاه) هر یک به فراخور دل خود و احساس خود، فریاد خویش برمی‌دارد، آنجا که آرمیتی با جفت همزاد خویش مینیو رایزنی می‌کند، در حالی که به دنبال او روان است.

جایگاهی که آرمیتی با مینیو به رایزنی می‌نشیند، اکنون می‌توانیم بگوییم، مگه است. سنجیده شود یسن ۵۱۱۱. این بند می‌خواهد بگوید که از زمانی که در اندیشه نمی‌گنجد پیشگویان راستین و پیشگویان دروغین، مردم راه یافته و راه نیافته در مگه بودند.

۴۵۶ من می‌خواهم فراگویم، ستایش گرانه به میانجی اشه، بزرگترین چیز در همه‌ی هستی، او را که به کار خوب درمی‌نگرد، آنها که اینجا هستند. به وسیله مینیوی اثربخش، باشد که مزده اهوره سخن مرا بشنود، او را که من می‌ستایم، هنگامی که من با وهومنه رایزنی می‌کردم. باشد که او به من از راه خوتوی خود بهترین را بیاموزد.

پیوستگی پیامبر با وهومنه، مشاهده و دیدار حالت خلسه‌اش در میان ستایش و

آفرین اهورمزداه انجام گرفته است. دید ژرف در خلسه و معنای آن را برای نگرنده، پرسش پیامبر در یسن ۴۴۸ به ما می‌دهد:

این را از تو می‌پرسم، به من به راستی پاسخ بده ای اهوره: تا از این راه من آن خواب را به یاد داشته باشم، که تو به من نشان دادی ای مزداه و آن سخنان که من [دریافت کردم هنگامی که] با وهومنه رازینی کردم، و تا اینکه من آن را دریابم، که به نظر اشته راست و شایسته است در هستی، - چگونه روان من شیفته خواهد شد با گروه «رسیدگان نیکو»^{۱)}.

گروه رسیدگان نیکو، وُهوآگْمَنَه، چیزی نیست جز توضیحی برای وُهوْمَنَه که به عنوان مجموعه‌یی از روان درگذشتگان (ص. ۱۳۳ و پس از آن). معنای پرسش پیامبر بسیار ساده است: روان من چگونه یگانگی با وهومنه را در خلسه به دست خواهد آورد، تا از این راه مقصود به دست آید؟ چه به خوبی ممکن است حالتی پیش آید که مرد خلسه‌گر، پس از بیداری هیچ یک از چیزهایی را که دیده بوده به یاد نیاورد؛ در آن صورت مقصود شخص حاصل نشده است. پیامبر حالت درست خلسه را می‌خواهد که در او یک خاطره‌ی روشن از خواب را به جا می‌گذارد، خاطره‌ی سخنانی که او شنیده بود و شناختی را که او دریافت کرده بود.

زمانواژه‌یی که در جمله‌ی آخر به کار رفته اوروُگ - urvag، یعنی گشتن و رفتن، در یسن ۳۴۱۳ هم اصطلاحی است برای گشتن و رفتن (سیر) روان به حالت خلسه. در یسن ۳۲۱۲ اورواخش urvāxš به مناسبتی به کار می‌رود که بستگی پیدا می‌کند به جشن‌های وحشیانه‌ی آیین دشمنان. در اوستای نوین پاره‌یی واژه‌های ساخته شده از ماده‌ی اوروُگ - urvag دیده می‌شود؛ این موارد، به کار رفتن این واژه را برای بیان حالت خلسه تأیید می‌کند.

واژه‌ی اوروُگ به معنای رفتن و گشتن سیر کردن بی‌گفتگو به مناسبت تصوّر راه‌های وهومنه در مرکز نیروی مگه است (۵۱۶). به سخن دیگر، خود یک اصطلاح دیگر برای مگه است. در یشت ۴-۶ به نظر می‌رسد که این اصطلاح (به صورت تقریباً در هم و آشفته‌یی) مربوط به نوعی از مگه می‌شود که در وندیداد شرح آن داده شده باشد (با شیارهایی که در زمین کنده شده و مناسبتش با یک افسون و جادوی اهریمنان)، ولی آن قطعه، برای آنکه از آن نتیجه مطمئن‌تری بتوان گرفت، بسیار نارسا است.

بسیار طبیعی است که دُئنا همراه با اصطلاح خلسه‌یی اوروُگ در یسن ۳۴۱۳ به کار

می‌رود. دَئِنا یا «روانِ نگرا» به معنای ویژه‌ی آن، اندامی است برای خوابی که در حالت خلسه دیده می‌شود. در یسن ۴۳۱۰ دَئِنا به معنای رؤیایی است که بنا بر تمام قواعد هنری تدارک شده است. به جز این مورد دَئِنا اصطلاحی برای نگریستن در حالت خلسه نیست؛ برای آن معنا همیشه اصطلاح چِستی به کار می‌رود. علّت این امر فقط این است که دَئِنا برای این کار تخصیص داده نشده است که تمام عواملی که مشترکاً یک رؤیا را می‌سازند، بیان کنند. علّت این امر چنان که دیدیم این بوده که در اینجا لازم بوده است که یک «پرتو» خدایی با یک پرتو سرزده از یک انسان برخورد می‌کردند. ولی دَئِنا مربوط می‌شود در درجه‌ی نخست به انسان، و من تردید دارم در اینکه اصولاً تا چه اندازه می‌توان دَئِنا را در مورد خدایان به کار برد. کاربردهای دیگر این واژه، به ویژه معنای جمعی آن «انجمن نگرندگان»، مطمئناً مانعی برای این مقصود بوده است. به عکس اصطلاح درست و اصلی برای آن چِستی است، که هم پرتوافکنی خدایی و هم انسانی را بیان می‌کند.

برای اینکه به توصیف رایزنی آرمیتی با وهومنه پایان دهیم، سخنی در اینجا درباره‌ی وضع پیروان دروغ به این بخش باید افزود. صفت همگانی اینان این است که «کوشش می‌کنند که در کمال سرکشی از پیروان اِشه نباشند»، و هیچ گونه گرایش نشان نمی‌دهند که با وهومنه رایزنی کنند» (۴۴۱۳). بندوَس بدآموز در این اندیشه نبود، که آرمیتی از آن او باشد، و با وهومنه رایزنی نکرد (۴۹۲).

سرود گاهانی «شهود» یعنی ۴۳ دیدار وهومنه را با شیوه‌ی پر از رازی تعریف می‌کند: «هنگامی که [وجود خدایی] مرا با وهومنه دربر گرفت». سپس چنین می‌آید که هرکس به یگانگی با وهومنه رسیده باشد، او «انباز» وهومنه است، «انبازی» با او را دارد؛ واژه‌ی این اصطلاح از مادّه وَند vaēd «به دست آوردن» رسیدن ساخته شده است^{۱)} (۳۱۴۲، ۳۴۷، ۵۱۱۸). «انباز دَئِنا» (۵۱۱۹). به عنوان صفت برای آرمیتی و نیروهای اوگاهی واژه‌ی پَرخَدَه bərəxya به کار می‌رود، و پس از آن غالباً وهومنه در حالت اضافی نسبی است. این واژه را به گمان من یکسره اشتباه فهمیده‌اند، که آن را با «خوش آمد»، ارجمند، گرامی، ترجمه کرده‌اند. بدون تردید از نظر معنا مربوط می‌شود به برگه bərəg که نامواژه است و به معنای «رسم و آیین»، «برکت و آفرین»، و باید «برکت داده شده، تقدیس شده»

تعبیر شود. آرمیتی برای ما نیروی تن و نیروی نمیرایی (اوتیوتی و توپشی) را آماده کرده، و هر دو «برکت داده شده (تقدیس شده)» از سوی وهومنه هستند^(۱) (۴۸۶). خود آرمیتی «تقدیس شده است به همراه نیرو» (۴۴۷)؛ بدون تردید باید به دنبال آن این گونه اندیشید: از سوی وهومنه. در یسن ۳۴۹ آرمیتی می‌گوید که او «برکت داده شده (تقدیس شده) است از سوی داندی تو، ای مزدا»؛ معلوم نیست که «داندی تو» توضیحی برای وهومنه است و یا اینکه باید به صورت جمعی فهمید یعنی به معنای «دیده‌بانان راه یافته‌ی تو».

اکنون اگر بررسی‌هایی را که تاکنون کرده‌ایم از نظر بگذرانیم، می‌بینیم که واقعیت و معنای گسترده‌ی خلسه بی‌هیچ‌گونه ابهامی روشن شده، اصطلاحات این عمل مرتب شده‌اند و منظره‌ی یک انجمن پنهانی پیدا شده است. همچنین گام به گام به این مسئله معتقد شدیم که سراسر این باورداشت‌ها و واقعیت‌ها برگرد مگه دور می‌زنند، گرچه چیز قاطعی درباره‌ی طبیعت مگه هنوز نمی‌توان اظهار کرد. تاکنون چیزی دیده نشده است که مانع پذیرفتن این فرضیه باشد که مگه جایی است از این گونه و به آن مقصود که در وندیداد گزارش شده است، و چیزی هم در تأیید این فرضیه اظهار نشده است، زیرا آن قطعه‌ی خراب شده‌ی یشت ۶-۴۴ یک پشتوانه‌ی بسیار سستی است. پس آنچه می‌تواند اینجا ارزشمند باشد این است که یک تصویر کلی از جریان واقعه‌ی خلسه فراهم آوریم، بدان‌گونه که به یاری اشارات گاهانی و هم متن‌های تاریخ دین، آن را بتوان ساخت؛ و هنگامی که مگه را در این تصویر کلی جا دادیم، می‌توانیم انتظار پشتوانه‌هایی برای این احتمال داشته باشیم که در جهت مخالف یا موافق چیزی بیاییم. پس اکنون به‌طور جدی در برابر پرسش طرز کار یا چگونگی روش این خلسه قرار گرفته‌ایم.

آنچه که نخست به چشم می‌خورد، جایگاهی است که بسیار برجستگی دارد، جایگاهی که سرود در گاهان دارد. خود گاگا gāga به معنای آواز است. خانه‌ی آسمانی گَرُو دمانه garō dōmāna است، و از اینجا در زمان ساسانیان واژه‌ی گَرُذمان یعنی خانه‌ی آواز در دست است یا جایی که سرودهای ستایشی مردم به آنجا بالا می‌رود^(۲). سرودهای ستایشی خود را (وَهْمَه vahma) در خانه‌ی آواز بنهیم» (۴۵۸).

در یسن ۳۴۲ چنین می‌آید:

به وسیله ی مَنه ی تو [ای مزداه] همه کارهای مَینوی خوب و مرد اثربخش، که روانش را اَشَه بدرقه می‌کند، و کارهای جهان برتر از خاکی روایت شده است هنگام ستایش با آوازهای سرود دینی (گَرَبیش garōbiš) برای شما ای مزداه [و دیگران]^{۱)}

«مَینوی خوب» و «مرد اثربخش» در اینجا به همان معنایی به کار رفته‌اند که جاهای دیگر و هومنه و آرمیتی به کار می‌رود. «کارها»یی که از آنها در اینجا سخن به میان آمده است، کارهای مقدس دینی هستند، که به یگانگی و «رایزنی» مربوط می‌شوند، یا درست‌تر، همین یگانگی و این رایزنی که از آن سخن می‌رود. این کارها با میانجی مَنه ی اهورمزداه در میان سرودهای شرکت‌کنندگان آیین پنهانی به سوی خانه ی آسمانی بالا رفته‌اند. اینجا باید یسن ۴۵ را که بیش از این یاد شد در نظر آوریم: «.... مزداه اهوره کسی که من او را ستایش کردم هنگامی که من با و هومنه رایزنی کردم» و در واقع «که در ستایش او من رایزنی کردم».

به یسن ۲۸۴ هم باید به همین مناسبت توجه شود: «من، که منش خود را بر آن داشته‌ام که روان من (اورَوَن) آواز بخواند (گَیَرَه gairē) به همراهی و هومنه...». این واژه را همواره از ماده ی گَر gar به معنی «بیدار شدن» می‌گیرند و ترجمه می‌کنند به «که روان بیدار باشد» یا - و همین اشتباه است - «پاسدار و نگهبانِ روان بودن»^{۲)}. ولی همه ی این پنداشت‌ها یکسره با گاهان بیگانه است. ستاک «گَرَم» «بیدار بودن، بیدار کردن» حتی یک بار، نه در گاهان و نه در یسن هَپَتَهاتی، دیده نشد، و مصدر این ستاک با ستاکی از این گونه در همه ی زمینه‌های زبان‌های هندوایرانی دیده نمی‌شود. برای من جای هیچ گونه تردیدی نیست که گَیَرَه از همان واژه ی گَر (آواز) گرفته شده است، و صورت اضافه ی آن در ترکیب گروذمانه وجود دارد. هنگامی که، روان با و هومنه یگانه شده باشد، «آواز» نمایش زندگی واقعی روان است.

برای سرودهای مقدس دینی، آوازاها، ستایش‌ها، در گاهان شمار بسیاری اصطلاح فَنی داریم: یَسَنَه yasna، وَهْمَه vahma، سَنَوَتَه staota، سَتوت stut، وَفُو vafu، این دو واژه ی آخر ویژه ی گاهان هستند، بقیه در اوستای نوین هم عادی هستند، و همچنین زمانواژه‌یی که مربوط به واژه ی وَفُو می‌شود. نمازی که گاو در یسن ۲۹۵ به اهورمزداه می‌برد، با واژه ی «وَفُو» بیان می‌شود، زیرا در یسن ۲۹۶ می‌خوانیم که پاسخ از اهورمزداه دریافت کردند.

کسی که با ویانا *vyānā* «روان» یا درست‌تر «دم برآوردن»^{۱)} وُفوها را می‌شناسد. در یسن ۴۸۹ پیامبر می‌گوید: «هرگاه شما مزدها با اشه، زورمندی بر آنکس، هر که هست، دارید که مرا به تباهی تهدید می‌کند» یعنی به این وسیله که خدایان نیروی خودشان را به کار برند و دشمن را نابود کنند. وُفو هم از وهومنه سر می‌زند. یک چنین اندیشه‌یی را در یسن ۳۰۱ هم می‌یابیم، و این از نظر دستوری باید دقیق‌تر از آنچه تاکنون می‌شده تفسیر شود: باید بدین گونه ترجمه شود: «برای آنانکه در آرزوی این هستند، می‌خواهم چیزهایی را یاد کنم که شایسته هستند از مرد ره یافته به همین صفت، به یاد سپرده شوند: سرودهای ستایشی، که از سوی وهومنه به آواز بلند برای اهورمزدها آغاز می‌شود (ستوته *staota*) و ستایش‌های سپاسی که از سوی وهومنه برای اهورمزدها باید ترتیب داده شود (یسنا *yesnyā*)...»^{۲)} در آوازهای دینی وهومنه است که سخن می‌گوید، سخنگو * *evθeos* است، مَنه بزرگ او را در تصرف خود درآورده است و به وسیله‌ی او سخن می‌گوید.

بندهای ۹-۶ یسن ۵۰ که از زیباترین و پرارزش‌ترین سرودهای گاهانی هستند یک دید بسیار ژرفی درباره‌ی اهمیت آواز مقدس در این محفل و در باورداشت‌های وابسته به آن به ما می‌دهد.

۶- من، زردشت، همچون پیامبر راستین (ماترن *maθran*)؟؟ و یاران اهل راز (اوروئَه) در نماز آواز برمی‌آورم، ای مزدها - باشد که آفریننده‌ی خرتوی من به دستکاری وهومنه به من آموزه‌ی مقدس (دازَن) را بیاموزد، چنان که آنها راه زبان من گردند.

۷- و برای آنکه ستایش پیروزی شما را به دست آورم، مزدها با اشه، می‌خواهم برای شما، پرسودان، چالاکان، پنهانوران به میانجی وهومنه دوندگان زورمند ببندم، تا شما با آنها به اینجا بیایید؛ باشد که شما به یاری من آید.

۸- با بیت‌هایی، که اِپْا (=آرمیتی، تیره) می‌خواند به گرد شما (=خود را نزدیک می‌کنم) می‌گردم، ای مزدها. [و به شما دیگران] با دست‌های کشیده شده [به شما مزدها] با اشه، با نیایش مرد «سوزان»^{۳)} - به شما با نیروی مردی خوب وهومنه.

۹- ستایش‌کنان با این سرودها می‌خواهم به پیش شما درآیم، ای مزدها با اشه، هنگام کارهای وهومنه. هرگاه مرا رسد که با اندیشه‌ی نیک بهره‌ی نیکبختی خود را به دست آورم، باشد که من آن باشم، که [سرودهایی را] به جنبش درمی‌آورد که [دسته‌ی] نیک نگران به آواز بلند می‌خوانند.

*- entheos یونانی: خدا از اوست، خدا در او است، خدا از او سخن می‌گوید. اصطلاح دینی است.

اصطلاح واچیم یَز در بند ۶ که من «به آواز بر آوردن» ترجمه می‌کنم و با معنای واژه‌ی واک «آهنگ» در آثار ادبی دینی سازگاری دارد، در یسن ۳۱۱۲ هم می‌آید (ص. ۱۶۵)؛ آنجا سخن از کسانی است که در جایگاهی جمع می‌شوند، که «آرمیتی با همزاد خود مَینو، رایزنی می‌کند». درباره‌ی رازَن نک. پیش از این ص. ۶۷؛ در اینجا گویا سخن از آموزه‌هایی است برای آواز مقدّسی که در آیین‌های ویژه‌ی انجام می‌شود (هم از این دست است گویا یسن ۳۴۱۲). در بند ۷ سرودهای ستایشی با اسبان دونده‌ی تیز تک در هنگام مسابقه که برای جایزه می‌دوند، سنجیده شده است؛ این جایزه چنان که پیداست این بوده است که خدایان در جایگاهی حضور یابند که آوازه خوان هست. یکی از پیچ‌های خطّ مسابقه جای آوازه خوان است و پیچ‌های دیگر آسمان است که خدایان خانه دارند؛ اسبان دونده، سرودها، از زمین به سوی آسمان می‌دوند و از آنجا جایزه را که همان خدایان و نیکبختی آنان است برمی‌دارند. گزینش واژه‌ها اینجا، بی‌گمان ناخواسته نیست که از شیوه‌ی گفتار محفلی دیگر تأثیر پذیرفته است، نک. بخش ۶. بندهای ۷-۸ خواننده را لبریز از وجد و شوق نشان می‌دهد که دارد آواز دسته‌ی عرفانی را رهبری و تشویق می‌کند و به‌پیش می‌برد. «فرمانروایی کردن آزادانه به کام خود» (در واقع «توانا و چیره بودن») در بند ۹، اصطلاح گاهانی است برای آزادانه در اختیار داشتن نیروی آسمانی، آزاد بودن و برتر بودن از بندهای زمینی، که از آن پیامبری است که با خداوند یکی شده است (۳۱۱۹، ۳۲۱۵)؛ این عبارت را اهورمزداه هم می‌گوید (۴۳۱). بند ۹ را می‌توان با یسن ۳۴۶ سنجید، چه در این دو، کاربردهای همانند وجود دارد.

«کارهای وهومنه» در بند ۹ باید، همان‌گونه که در یسن ۳۴۲ دیده می‌شود، کردارها و آیین‌های دینی مقصود باشد، که آواز رازآمیز را همراهی یا آماده می‌کنند. این وضع در قطعه‌ی دشوار یسن ۳۴۱۵ هم به چشم می‌خورد:

بگو به من، مزدا، بهترین آهنگ‌ها (سَوَا stāvā؟) و کارها را، بگذار که به دستگیری وهومنه و اشه مزد (?) سرود، ستایش شود^{۱)}...

اما این پایان کار نیست؛ می‌توانیم گامی پیشتر برویم و بگوییم که واژه‌ی «کار(ها)» شَیَوَثَه šyao-θana در گاهان همه جا بدون استثناء به کارهای دینی و ترتیب دادن کارهای مُغانی به جایگاه رازآمیز یا آزمایش آتش بستگی پیدا می‌کند؛ این نکته را که در مورد همه

نوشته‌های اوستایی درست است، در اینجا نمی‌توان نشان داد. این تنها معنایی است که اصطلاح «کارهای» وهومنه (یا هم‌معناهای آن) در بسیاری از موارد که در گاهان پیش می‌آید، می‌تواند داشته باشد، و این وضع، جایی هم که وهومنه نمی‌آید، همچنان به‌قوت خود باقی است؛ یک مورد را مورد دیگر روشن می‌کند و همه با هم یک تصویر یگانه و متحد به‌دست می‌دهند «با دست‌های به‌نیایش بلند شده برای [رسیدن] به‌این یاری، نخست خواهش می‌کنم ای مزده و آشه، [از شما] همه برای کارهای مینیوی اثربخش^{۱)} تا از این راه من خرتوی وهومنه و روان‌گاو را خشنود سازم» (۲۸۱). در یسن ۳۴۹ گفتگو از کسی است که «با کارهای بد خود آرمیتی اثربخش را که از سوی راه‌یافتگان تو تقدیس شده است، از خود می‌راند ای مزدا، زیرا که او انباز وهومنه نشده است»؛ در برابر آنان «آنکس که با خرتوی خوب آراسته شده است، آنکس که می‌داند، که آرمیتی اثربخش همچون همزاد آشه‌ی آفریننده است» قرار گرفته است. این چنین کسی «گفت که او به کارهای وهومنه دست خواهد یافت». ۳۴۱۰. چنین پیدا است که اینجا سخن بر سر یگانگی است که در جشن آیین پنهانی میان آرمیتی و وهومنه روی داده است. در یسن ۳۴۱۴ «کارهای وهومنه» پایه‌پای «چیستی خوب شما ای اهوره او دیگران» قرار دارد. «آنان که به‌من [اهورمزده] گوش فرادهند، به هئوروات و امرتات، از راه انجام کارهای وهومنه، خواهند رسید» (۴۵۵). «بهترین کار»، که گره‌مه و کرین‌ها با «فریادها» (سُرّوه‌ی) خود به‌هنگام کشتار وحشیانه‌ی گاو می‌خواهند وادار کنند که گروندگان اشه را از آن باز دارند (۳۲۱۲)، یا «کارهای راستین» که با آنها اهورمزده خشنود خواهد شد (۳۰۵)، بی‌گمان چیز دیگری نخواهد بود جز درست‌ترین کارها (که با آموزه‌های مقدس بهتر از هر چیز سازگارند)، و پیامبر به‌عنوان رتو می‌خواهد آنها را انجام دهد (۳۳۱) (همه‌ی این سرود نیایش است پیش از عمل آیین پنهانی). «کارهای وهومنه» که به‌میانجی آنها موجودات زنده گسترده و بالیده می‌شوند (۴۳۶) باید همگی با کارهای آتش و وهومنه در نظر گرفته شوند؛ به‌وسیله‌ی آنها است که اشه برآورده می‌شود (۴۶۷). در یسن ۵۱ باید در پاره‌یی جاها مقصود از «کارها»، کارهای آزمایش آتش باشد. نک. ص. ۱۴۴.

این توجیهی که من از «کارها» کرده‌ام، با توجه به‌بسیاری از جاها که در کنار آنها

ترکیب «گفته شده»، «سخنان» که همان واژه‌ی اوخذه است آمده، (۳۳۱۴، ۴۳۵، ۴۵۲ و ۵۱۳ و جاهای دیگر) کاملاً اطمینان بخش می‌شود. مقصود از این اصطلاح تنها آن سخنی است که در حالت خلسه دریافت شده و یا سخنی که در هنگام جشن آیین پنهانی گزیده شده است، سخن پیشگویی که از وهومنه سرشار است، می‌گوید، و از این رو آن سخن، «سخن وهومنه» دانسته می‌شود، پیدا است سخنی که در مراسم گفته می‌شود نیز چنین است. «همین که من نخست از شما [خدایان] به سخنان راه یافته شدم» (۴۳۱۱). «سخنانی که من [دریافت کردم، هنگامی که] با وهومنه رایزنی می‌کردم» (۴۴۸). من به شما شکایت می‌کنم [به شما ای خدایان] با این سخنان مینیوی خود» (۳۲۹). آنانکه در میان ایشان تو در یک خانه می‌آمیزی، مزده اهوره، آنان را با سخن وهومنه می‌خوانم» (۴۶۱۴). ای مزده به زردشت یاری‌های زورمند بده، با سخنان درست. (۲۸۶).

به صورت دقیق‌تر این نظریه به این گونه توصیف می‌شود که کارها به آرمیتی و سخنان به وهومنه نسبت داده می‌شود. از آن جمله در مورد شگفت‌انگیز یسن ۴۷۲، که برای سرودهای گاهانی بی‌اندازه قابل فهم است.

این اثربخش‌ترین مینیو بهترین کار را، باشد که او، مزده، پدر اشه، واقعیت بخشد با هم‌داستانی سخنانی که از زبان وهومنه است، با هم‌داستانی کار دست‌های آرمیتی، با هم‌داستانی این چستی [=من]¹).

به همین مضمون است یسن ۵۱۳:

و گوش‌های شما [ای مردم] باشد که با هم آیند با آنان - اهوره، با (=و) اشه - که با هم یکی می‌شوند با کارهای شما [و] با سخنانی از زبان وهومنه [به سخنانی] که نخستین آگاه‌کننده‌ی آن تو هستی ای مزده²).

همچنین یسن ۴۴۶ نیز باید بررسی شود: «آرمیتی، اشه را با کارهایی نگهداری و پشتیبانی می‌کند؛ و یسن ۴۴۱۰ که سخن از نگرستن درست است «با کار آرمیتی که با سخنان یگانه شده است [و] چستی من»؛ و سرانجام یسن ۴۸۵: «با کارهای چستی خوب، باشد که تو ای آرمیتی برای انسان داد بگسترانی، چیزی که بهترین است برای باززایی».

«سخنانی از زبان وهومنه» یک بیان صریح و روشنی است برای گیرایی و کششی که از خداوند سر زده، چندان که پیامبر را بر جایگاه آیین راز برجسته می‌کند: زبان او درست در فرمان وهومنه است، وهومنه از زبان او سخن می‌گوید. پیامبر خود خدا شده است، او یکی از کسانی است که «از روی گزینش آزاد خود برای سخنان راست زبان را در فرمان دارد» (۳۱۹؛ نک. ص. ۱۷۱). به همین روال به اهورمزده می‌گوید «بگو به من این را، مزده، از زبان دهانت، بدان‌گونه که ما آن را بدانیم» (۳۱۳)؛ و نیز: «پیاموز به من، مزده اهوره از دهانت، با هم‌داستانی مینیوی خودت، آگاه کنند که زندگی نخستین چگونه بود» (۲۸۱۱). بدون هیچ‌گونه توصیف بیشتری، «زبان» در یسن ۴۵۱ دیده می‌شود و آنجا «زبان» چنان‌که من گمان می‌کنم، یک اصطلاح دقیقی است برای «زبان وهومنه» به معنای «سخنان فراگو شده از زبان وهومنه»؛ پس این «زبان» مربوط می‌شود به پیامبر که به‌وجود درآمده و مورد الهام واقع شده است: «آن (مرد) آموزه‌ی بد، که به میانجی زبان تعیین می‌شود (داوری می‌شود)، بر پایه‌ی گزینش بدش پیرو دروغ می‌شود» (یعنی آنگاه که او در برابر گزینش^۱ نیک و بد قرار گرفت). اصطلاح «راه زبان و اشه»^۲ (۵۱۳) هم معنای «راه‌های وهومنه» ۵۱۶ است.

به‌جای اوخذه در چند جا (۳۱۱، ۴۸۱۲) همراه «کارها» واژه‌ی سینگه می‌آید. پیش از این دیدیم (ص. ۱۴۳) که مقصود از سینگه نتیجه‌ی آزمایش آتش خدایی است؛ به این مناسبت «کارها» بیانگر عملیات آزمایش آتش است.

در متن‌های اوستای نوین بیشتر برمی‌خوریم به‌گروه واژه‌های تکراری مَنَه-وَچَه-شِیَوَنَه که آن را ما معمولاً اندیشه و گفتار و کردار ترجمه می‌کنیم. این واژه‌ها به همین صورت در یسن ۳۰۳ و ۴۷۱ و در ضمن به‌چند صورت جالب دیگر دیده می‌شود. در یسن ۳۴۱ به‌جای مَنَه واژه‌ی یَسَنَه (ستایش، سرود مقدس) و در یسن ۵۱۲ مَنَه با چیستی «نیروی نگرش» جانشین شده است. این نشان می‌دهد که مَنَه هم در این ردیف مضمون و مفهوم مقدس دارد، و بیانگر حرکت و تأثیر معنایی است که در جایگاه آیین راز انجام می‌گیرد و به‌صورت نگرش و آواز نشان داده می‌شود. همه‌ی ردیف «مَنَه، گفتار و کردار»، مربوط است به‌زبان آیین راز.

هنگامی هم که اینها به‌پیروان دروغ نسبت داده می‌شود باز هم همین حکم را دارد.

باز هم آنها هستند که کارهای رازآمیز را انجام می دهند ولی «کردار» آنان و «زبان‌های» آنان از سوی وهومنه راهنمایی نشده است، بلکه از سوی یک نیروی پلیدی که ویژه‌ی آنان است راهبری می شوند. در یسن ۴۹۴ سخن از کسانی است «که با خرتوی بد خود تبهکاری را با زبان خودشان خواستارند، ناشبانان در میان شبانان». «به این هستی [زشت] (در جهان دیگر) حس بینش (دئنا‌ی شما) با کارهای شخصی خودش شما را راهبری خواهد کرد، ای پیروان دروغ» (۳۱۴). «داوری را (درباره‌ی کَرین‌ها) بر پایه‌ی کارهای شخصی آنان و داوری آزمایش آتش به پایان رسانید»^۱ (۵۱۴). مَنه پلید، سخن پلید، کردار پلید» (۳۲۵). اصطلاح اوروگت - برای حالت خلسه و پیروان دروغ هم به کار می رود. نک. پیش از این ص. ۱۶۶.

اینجا بایسته است، برای آنکه آگاهی از نظر تاریخ دین پیدا کنیم، دمی بررسی متن‌ها را کنار بگذاریم. بررسی‌هایی که تاکنون انجام دادیم آشکارا بر یک گروهی بزرگ باورداشت‌های دینی راهبری می کنند، که شکل‌های گوناگونی را نشان می دهد، از پدیده‌های بسیار ابتدایی نزد اقوام و جامعه‌های طبیعی تا اجتماعات و انجمن‌های رازآمیز پنهانی در دین‌های بلندپایه. نزد جامعه‌های ابتدایی این پدیده‌ها به صورت شمن‌پرستی و حالت از خود بیخود شدن مربوط به آن، و کارهای سحرانگیز دیده می شود. شمن‌پرستی در روزگار ما در میان ملت‌ها و جامعه‌های فنلاندی و ترک و دیرینه آسیایی در شمال آسیا گسترده شده و از روزگاران کهن بومی این مرز و بوم است. این آیین در اصل از آن سرزمین قطبی است و تاروزگار ما با جدیت بسیار از سوی لاپ‌ها و اسکیموها ورزیده شده است و در میان اینان هنوز هم نباید فراموش شده و از میان رفته باشد. این آیین همه جا نزد سرخ‌پوست‌های امریکا به ویژه در شمال، و از اینها گذشته پدیده‌هایی همپایه‌ی آن در بخش‌های دیگر جهان دیده می شود. چنان که دگ ستروم بک Dag Strombäck در گفتار تیزبینانه و دگرگون‌ساز خود زیر عنوان Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria (Uppsala 1935) از همین گروه تاریخی دینی شمرده می شود جادوگر ايسلندی باستان، سیئدُر Seidr، که در اواخر روزگار پیش از مسیح و آغاز مسیحیت دیده شده است، ولی بی‌گمان روزگاری در سراسر بخش‌های شمالی گسترده بوده است. در روزگار باستان، به احتمال بسیار زیاد، پیشگویی دلفی هم بر همین

پایه بوده است. و سرانجام در نزد درویش‌های اسلامی ویژگی‌ها و رنگ‌های بسیار یافت می‌شود که ریشه‌ی شمن‌پرستانه‌ی ابتدایی آن را نشان می‌دهند و به هر صورت گنج‌انده شدن این دستگاه را در درون پیوستگی بزرگ پدیده‌هایی که در بالا به آن اشاره شد ضروری می‌سازند. بررسی دقیق و کامل درباره‌ی این گروه، که از نظر تاریخ دین بسیار بزرگ است، پیداست که از چهارچوب این کار بیرون خواهد بود، اما اشاره‌هایی به آن می‌توان کرد. از شمن‌پرستی یا آیین شمنی آغاز می‌کنیم، و در این کار خود را محدود می‌کنیم به آسیا و اروپا؛ کار من بر پایه‌ی کارهای ستاد ستادلینگ Stadling نیوراتزه Nioradze و ۱. روبرتسولد E. Reuterskiöld است.^{۱)}

شَمَن شخصیتی است که بر پایه‌ی نهادهای روانی و تمرین‌های مرتب، دارای نیرویی می‌شود که خود را به خواب مصنوعی فرو می‌برد. در این حالت خواب، چنین می‌پندارند، که روان (آزاد) او می‌تواند با هر یک از بخش‌های کیهان برخورد کند، خواه آسمان باشد یا جهان مردگان یا جایگاه‌های بسیار دورافتاده‌ی زمین. پیش از آنکه او به این حالت درآید با وسایل گوناگونی: آهنگ روی طبل جادو به همراهی آواز، رقص و داروهای مکّیف، به حالت خلسه فرو می‌رود. شمن بیشتر در جایی که برای او درست کرده‌اند می‌نشیند و کمتر اتفاق می‌افتد که گروهی از دستیاران در انجام مراسم نباشند. بیشتر به هنگام پرستش، شمن فن‌هایی به کار می‌برد. چشم‌بندی و افسون‌خوانی و کارهایی که در هنگام اجرای آن تردستی‌های خیره‌کننده انجام می‌دهد. از جمله ساز و برگ او یک دست جامه است با پیکره‌های نمادین، و این پیکره‌ها بر روی طبل هم کم نیست.

نیوراتزه^{۲)} می‌گوید هدف از شمنی شدن یافتن پیوند مستقیم است با ارواح، تا نخست از این راه شمن به پرسش‌هایی که خواسته‌ی او و حاضران است، پاسخ دهد، و سپس برای اینکه او بتواند از ارواح یاری بخواهد، یا برای برآوردن شرایط ویژه‌ی آن را فرا خواند، و سوّم برای آنکه از این راه ارواح را فرمانبر خود کند. در بیشتر موارد، به هر حال امروز، اصولاً وظیفه‌ی شمن است که بیماران را درمان کند. چنین می‌پندارند که بیماری از این رو پدید آمده است که دیو در پیکر بیمار ریشه دوانده و جای گرفته است، یا از این رو است که روان «آزاد» بیمار تصادفاً در چنگال روحی در بیرون گرفتار شده است.

شمن باید که این دیو را براند، یا روان ربوده شده را دوباره باز آرد. این کار نزد چوکیچ‌ها^{۱)} (دیرینه آسیایی در جاده بهرینگ) در محوطه‌ی درونی چادرهای سنگی به‌هنگام شب و در تاریکی انجام می‌شود. شمن بر روی یک پوست می‌نشیند. گروهی همراه او نیست. بلکه یکی از افراد هنگام انجام کار نزد او ایستاده است. شمن جلسه را با سرود آغاز می‌کند، و در حالی که طبل او را همراهی می‌کند، می‌پردازد به افسون خوانی، و در این هنگام صدای جانوران و انسان را تقلید می‌کند. سرانجام وی به حالت خلسه می‌افتد، حالتی که از آواز و آهنگ طبل، و گهگاهی با زهر گونه‌یی قارچ، پدید آمده است. بیشتر اوقات در مرحله‌ی خلسه باقی می‌ماند و چنین تصوّر می‌کند، که گفتگو با ارواح در این مرحله صورت می‌گیرد. اما ضمن این کار «فرو رفتن در خود» پدید می‌آید: شمن پس از حالت خلسه به خواب فرو می‌رود، پیکرش روی پوست تختی که افتاده می‌ماند، ولی روانش به جهان مردگان یا به آسمان پرواز می‌کند تا روانی را که گریخته است باز آرد. در پاره‌یی از موارد یک شکل نمایشی دیده شده است: گفتگوی میان شمن، ارواح و روانی که باید فراخوانده شود، انجام می‌شود. نزد یوکه گیرها^{۲)} (دیرینه آسیایی همسایه‌ی چوکیچ‌ها) شمن دسته‌یی همراه خود دارد. شمن نیایش می‌شود تا بیماران را درمان بخشد. در حالی که چهره‌اش به بیرون می‌نگرد در آستانه‌ی خانه به زمین می‌نشیند. آستانه‌ی خانه نزد بیشتر مردم ابتدایی جایگاه مقدّسی است، نشیمنگاه ارواح خانواده است. شمن کار خود را آغاز می‌کند: طبل می‌نوازد و با فریاد و سوت صدای جانوران را تقلید می‌کند. در میان طبل زدن‌های شدید شروع می‌کند به آواز و گرفتن ارواح درگذشتگان، ارواحی که نگاهبان او هستند. سر خود را از در بیرون می‌کند و با نفس‌های بلند هوا را به درون می‌کشد و بدین ترتیب ارواح در او فرو می‌روند؛ سخنانی که او پس از این می‌گوید، دیگر سخنان او نیست، بلکه سخنان آن روح دمیده شده است، که از دهان او سخن می‌گوید. پس از چندی به حالت بیهوشی و خلسه می‌افتد و در این حالت روان او در جهان مردگان می‌گردد تا روان بیمار را که به آنجا رفته بوده است فرا خواند. پس از این دیگر شمن باید بیدار شود. و این بدین گونه انجام می‌گیرد که همراهان او را بلند می‌کنند، سه بار از سوی غرب به شرق می‌چرخانند و سه بار او را «دود می‌دهند». آنگاه او دوباره به خود می‌آید و جلسه پایان

می‌یابد.

در نزد یاکوت‌ها^{۱)} شمن کار خود را با تنباکو آغاز می‌کند، و دود را فرو می‌دهد. یک پوست اسب جوان در چادر گسترده می‌شود، که ظاهراً باید جای شمن باشد. پس از مقدمات گوناگون که با این کار پایان می‌یابد که آتش چادر پس از قربانی کردن موی اسب خاموش می‌شود، شروع می‌کند به در آوردن صدای جانوران، سپس طبل را به دست می‌گیرد و با آن آهنگ‌های گوناگون می‌نوازد؛ سرانجام همراه طبل یک سرود دینی به منظور گرفتن ارواح خدمتگزارش در جهان ارواح، می‌خواند. هنگام جریان و ادامه‌ی این تشریفات شمن همه چیز را بی‌آنکه از پیش آماده کرده باشد و بدون درنگ، بنا بر آنچه که ارواح بر او فرو خوانده‌اند انجام می‌دهد. ارواح نگاهبان پس از درنگی کوتاه یا دراز حاضر می‌شوند و سپس رقص خلسه‌یی با ضرب‌های بلند و کوتاه آغاز می‌شود و در پایان سرودی آرام و سنگین همراه با نواختن طبل خوانده می‌شود. خواب مصنوعی در اینجا دیده نمی‌شود. مردم معتقدند که شمن در هنگام حالت خلسه که از نواختن طبل به او دست داده است، به جهان ارواح سفر می‌کند و در آنجا است که آنچه را آرزو کرده است درمی‌یابد. دسته یا گروهی که در اجرای این کارها باید با او همکاری کنند، در اینجا یاد نمی‌شود.

این رسم شمنی، به‌ویژه نزد تاتارهای آلتایی، گسترش بسیار پیدا کرده است.^{۲)} شمن در اینجا یک روحانی یا پیشوای دینی مجری مراسم قربانی است و هنگام جشن‌های قربانی مشترک، آیین شمنی از روی برنامه‌ی ویژه‌یی انجام می‌گیرد. گفتگو میان شمن و ارواح به‌گونه‌ی دقیق معین شده و دارای صورت نمایشی بسیار تکامل یافته‌ی است. هنگام برگزاری آیین قربانی چادر ویژه‌یی برپا می‌شود و در میان آن چادر درخت سپیدار سبز شده‌یی گذارده می‌شود. به‌تنه‌ی این درخت تهِ خط یا پله، نماد تهِ آسمان که شمن هنگام حالت خلسه باید به آنها سفر کند، کنده می‌شود. از یک اسب برای قربانی و کسی که آن اسب را برای سرور آسمان تهم، اولگن Ülgön همراهی کند، یاد می‌شود. پس از آنکه شمن جامه‌ی خود را به تن کرد، ارواح یاری دهنده را در طبل گرفتار می‌کند و می‌پردازد «به سفر آسمانی خود» و آن را با بالا رفتن از خط‌های نه‌گانه‌یی که بر تنه‌ی درخت کشیده شده بود نشان می‌دهد. مجسم می‌کنند که وی بر روی اسب ناپیدا سوار

شده است؛ پس از اینکه این اسب خسته شد، شمن بر غازی، که وجود او را با صدایی که تماشاگران از خود درمی آورند اعلام می کنند، سوار می شود. شمن تمام این سفر را با حالت هایی که به قیافه ی خود می دهد و به صورت نمایشی طی می کند و پیش آمدها و سرگذشت ها و نگرش های خود را در هر یک از آسمان ها گزارش می دهد، در آسمان نهم سرانجام به اولگن می رسد و از او می پرسد که آیا قربانی پسند خاطر او بود، و چیزهای گوناگون دستگیرش می شود. مثلاً درباره ی هوا، درباره ی محصول، شکار و امکاناتی که درباره ی آنها وجود دارد، همه ی اینها را او به صورت پیشگویی گزارش می دهد.

در مینوسینسک^{۱)}Minusinsk، شمن باید به تهِ دریای آتش و نه کوهستانی که به بلندی آسمان است سفر کند تا به سرزمینی برسد که روح کوه فرمانروایی می کند. سفر به سوی سالار جهان مردگان، اریلیک خان، در آیین شمن های تاتار از اهمیت ویژه ی برخوردار است. شمن سفر خود را از جایگاه شمن به گونه ی دلکشی شرح می دهد. راه به سوی جنوب می رود، از سرزمین آلتایی، از سرزمین چینی ها، از دشت زرد، «دشت سفید، و از کوه زرد» که بالا رفتن آن بسیار سخت است و در آنجا انبوه استخوان شمن هایی را می بیند که نتوانسته بودند از آنجا بگذرند، تا دهانه قیفی شکل زمین، سرایشی به جهان مردگان. سفر به بخش ها و سرزمین های مختلف همراه آوازهای گوناگونی که سازگار با هر سرزمینی است می باشد، و دشواری های آن سرزمین ها باز با تغییرات چهره و شکل های ویژه بازگو می شود. شمن از روی «دهانه ی زمین» به پایین سرازیر می شود و به دریایی می رسد که بر روی آن یک موی اسب بسته اند. هیچ گنهکار نمی تواند از روی آن بگذرد، و در ته آن دریا شمن استخوان بسیاری از همکاران را می بیند که از نظر اخلاقی دارای شرایط لازم نبودند و از این رو به آنجا سرنگون و غرقه گشته اند. در آن سوی کناره برمی خورد به جایگاه کیفر گناهکاران، سرانجام به خانه ی اریلیک خان می رسد. اینجا سگ ها و دربانان جلوی راه او را می گیرند. ولی او با دادن پیشکش هایی که پیش از این آماده شده بود، از آنها گذر می کند و سرانجام بار می یابد. اریلیک خان در آغاز بسیار نامهربان است ولی با وُدکایی که شمن همراه خود آورده است آرام می شود، پس از اینکه مست و سر حال شد، برکت خود را که وعده ی افزونی گله ها و باروری مادیان ها است،

بر او ارزانی می‌دارد. همه‌ی اینها را شمن با هیجان و جوشش بسیار انجام می‌دهد. شمن در برگزاری کارهای خود تنها شاعر یا خواننده نیست. او شاعر تیره‌ی خود به معنای گسترده‌ی آن می‌باشد و افراد تیره‌ی خود را غالباً حتی بیرون از کار اصلی واقعی خود - به‌ویژه در جشن‌های خانوادگی - با شعرها و آوازهایی از نوع حماسی و غزل و نمایش سرگرم و شاد می‌کند. بیهوده نبود که رومی‌ها شاعر را واتس vates می‌نامیدند. شعر شمنی غالباً بسیار فنی است. این شعر دارای زبان شعری هنرمندانه‌ی است، بسیار متنوع و پیچیده با قالب شعری بسیار پیشرفته.

درباره‌ی این رسم شمنی نزد لاپ Lapp‌ها نسبت به دیگران از راه یادداشت‌های سوئدی‌ها و از همه بیشتر نروژی‌ها از سده‌ی هفدهم و هجدهم^(۱)، آگاهی‌های خوبی در دست داریم. شمن را که در اینجا نایده Najde نامیده می‌شود، دسته‌یی که بیشترشان ظاهراً زنان هستند، احاطه کرده است (سه تا نامیده شده‌اند). ولی به نظر صحنه‌هایی پیش می‌آمده که همه‌ی گروه گرد آمده، با او همکاری می‌کرده‌اند. بهترین ساز او طبل بود و درختی با تصاویر نمادین بر روی آن که ساخت کیهان و چهره‌ی خدایان گوناگون را نشان می‌دادند. برای انجام عملیات نیاز به خانه‌ی ویژه‌ی است. اگر منظور درمان بیماری است که روان او، بنا بر باوری که دارند، به یابمه‌ایمو Jabmeaimo یا جهان مردگان رفته است، کار نایده این است که روان را از آنجا باز پس آرد. وی کار خود را با نوشیدن الکل (شراب تقطیر شده) آغاز می‌کند؛ در روزگاران پیش وی مایعی را به عنوان ماده مخدر به کار می‌برد. سپس کارهای سخت ناهنجار گوناگونی، که او را به حالت خلسه‌یی می‌اندازد، انجام می‌دهد و می‌پردازد به نواختن طبلی که آن هم گویا به عنوان گونه‌یی پیشگویی برای جهت‌یابی در جهان ارواح به کار می‌برد. سپس آهنگ سحرانگیز خود یوایکا juoïckā را می‌خواند و در این کار دسته‌ی زن‌های او با همه‌ی حاضران شرکت می‌کنند. پس از چندی وی به حالت خواب فرو می‌رود، پیکرش همچون مرده‌یی در روی زمین دراز کشیده می‌افتد، در حالی که روان او به سوی یابمه‌ایمو پرواز و خواهش خود را عرضه می‌کند. هنگام انجام این کار همکاران و حاضران آواز می‌خوانند. در پایان باید او را از خواب بیدار کنند و دوباره او را به این جهان بیاورند. این کار به وسیله‌ی دوشیزه‌یی، نه چندان رسیده، از میان دسته‌ی همراهش اجرا می‌شود و برای این کار به او پولی هم

پرداخت می شود. این دوشیزه بالای سر ناییده «آواز می خواند» و «با فریاد و آواز کافران‌های خود» (Kildal) او را از خواب بیدار می کند. ناییده برای انجام کار خود پاداش کلانی دریافت می کند.

از روی گزارش‌های پراکنده و سست درباره‌ی جادوگری (سیدرُ *seiðr*) ایسلندی‌ها، ستروم بک بر پایه‌ی پژوهش‌های شخصی خود و بیگانگان تصویر زیر را رسم کرده است. جادوگری را هم مردان و هم زنان انجام می دهند، ولی بیشتر زنان به این نام واوس *vǫlvas* خوانده می شوند. از جمله مهم‌ترین ابزار جادوگری سیدهیالر *seiðhjallr* است که چهارپایه‌ی چوبی بلندی است که جادوگر بر روی آن می نشیند. هدف این سیدهیالر بی‌گمان این بوده است که جادوگر از جهان پیرامون خود و تأثیرات مزاحم دور بماند و از نیروهای پلید در امان باشد (Axel Olrik)^{۱)}. گرداگرد جادوگر را گروهی از یاوران رادلیذ *raddlið* «گروه آوا» گرفته و دایره‌ی برگرد سیدهیالر درست می کردند. وسیله‌ی رسیدن به حالت خلسه ظاهراً همان آواز بوده؛ اگر هم به جای آن چیزی مانند طبل اشاره شده باشد، قطعاً به گونه‌ی معمول و عادی نبوده است. برای آواها اصطلاح گلدزُر *galdraz* به کار می رود و برای کارهایی که با جادوگری سروکار دارد اصطلاح گرنینگر *gerninger* می آید؛ در افسانه‌ی فریثیوف *frithjof* می آید که هر دو زن جادوگر هیذر *heiðr* و هم‌گلمه *hamgláma* از روی سیدهیالر بالا می روند «*með goldrum ok gerningum*»^{۲)}. پس از اینکه از خواندن آواز زمانی گذشت، حالت بیهوشی و خلسه بر نشیننده‌ی روی سیدهیالر روی می دهد، در این حالت، روان از تن رها می شود و به سرزمین‌های دیگر می رود تا آنچه را که غرض از برپا شدن جادوگری است، انجام دهد. به موازات این جریان‌ات در متن‌ها مواردی یاد شده است که ارواح مردگان در یک جایگاه محدود احضار می شده‌اند. در افسانه‌ی فَرِیَنگِه *Färöinga* از چنین احضار ارواحی سخن رفته است که از سوی ثندر *Práendr* اجرا می شد و آن پس از این بود که او چهار نرده برگرد خود و نه خط در تمام جهت‌ها کشیده بود. این کارها البته هیچ گونه بستگی با سیدر ندارد^{۳)}.

یشگویی دلفی^{۴)} بنا بر روایات معمول زمان باستان بدین گونه انجام گرفته بود که زن راهبه‌ی آپولون یعنی پی‌تیا *pythia* در مقدس‌ترین نقطه‌ی پرستشکده روی یک سه‌پایه بر روی شکافی روی زمین نشست که از آن شکاف بخارهای بیهوش کننده برمی‌خاست. با

این بخارها خدا در او حلول کرده بود و از زبان او سخن می‌گفت. ناگفته نماند که آگاهی‌ها و روایات درباره‌ی برگزاری این پیشگویی از دوره‌های بعد هستند و اوضاع و احوال اصلی را به دست نمی‌دهند. به نظر من ستروم یک به حق این فکر را ردّ می‌کند که سه پایه‌ی پی‌تیا دستگاهی بوده است مانند چهارپایه‌ی سیدھیال که به این مقصود هم به کار می‌رفته است.

اگر من در اینجا به مناسبت موضوع اشاره به درویش‌های اسلامی می‌کنم تنها از نظر تمرین‌های خلسه‌یی آنها است و بس. از زمان‌های پیشین در اسلام صوفیان به این نکته پی برده بودند که خود را به یاری موسیقی و آواز به حالت خلسه درآورند؛ شکی نیست که رقص هم از زمان‌های بسیار زود در این کار به کار گرفته شده است و دست کم در روزگارهای بعد رقص در پاره‌یی از فرقه‌ها نقش اساسی به عهده داشته است. این نکته روشن است که ما در اینجا با یک مرحله‌ی دینی یکسره دیگر و بالاتر سروکار داریم تا پدیده‌یی که تاکنون به بازگویی آن پرداختیم. هدف از حالت خلسه برای صوفیان رسیدن به وحدت، با «آن یکی»، به حقیقت و حق است. اما از یک سو صورت‌های عامیانه یا بهتر بگوییم تغییر شکل یافته‌یی از فرقه‌های صوفیه دیده می‌شود که به راستی در عمل چندان از شمن‌گری عادی تفاوت ندارد^(۱)، از سوی دیگر به هر حال آیین درویشی در ترکیه از نظر ظاهر هم که شده در سده‌ی سیزدهم میلادی از شمن‌گری مغولی متأثر شده بود^(۲). و سرانجام تمام مراحل عملی خلسه‌ی صوفیه، با همه‌ی آن صورت و شکل ظریف و پرداخته که به خود گرفته است، یک پیوستگی آشکار با پدیده‌های خلسه‌ی ابتدایی‌تر در خود نگاهداشته است، چنان که بیشتر این پدیده‌ها با فرهنگ معنوی و ژرفای بی‌اندازه اندیشه‌مندانه سازگار می‌شوند. در مجله دانشی موسیقی سنجشی Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft شماره‌ی ۱ سال ۱۹۳۳، ه. ریتز H. Ritter آیین رقص‌های درویش‌های مولوی را، که دولت ترکیه از سال ۱۹۲۵، مانند رقص‌های دیگر درویش‌ها ممنوع کرده بود، از خطر فراموشی رهاوند. گذشته از افزار کارهای اصلی، موسیقی، آواز و رقص، از همه‌ی اینها مهم‌تر ترتیب صحنه‌ها و مرحله‌ها در اینجا جلب توجه می‌کند. رقص، درست در یک دایره‌ی محدود با جایگاه‌های ویژه برای شرکت‌کنندگان اجرا می‌شد. جای پیشوا یا شیخ در سمت شرق است، او روی پوست

گوسفندی می‌نشینند و به‌این ترتیب جلوس او بر این پوست تخت اعلام مرحله‌ی نیایش است. همه‌ی تشریفات به‌گونه‌ی نمادین توجیه می‌شد؛ رقص نظریه‌ی تجلی و فیضان وحدت را نزد صوفیه نشان می‌داد: در نیم‌دایره‌ی نخست تجلی خداوند تا به‌پایین به‌قلمرو جانوران و پایان یافتن آن به‌انسان، در نیم‌دایره‌ی دوم، رستخیز انسان و بازگشت او به‌خداوند به‌عنوان «کامل»، یعنی انسانِ خدایی. چنین می‌نماید که همان‌گونه که ریتِ برجسته می‌کند این توجیه بعدی است، هر چند که پایه‌گذار فرقه‌ی مولوی یعنی جلال‌الدین رومی بزرگ، آن را می‌شناخته است، ولی عنصر احساسی بدون تردید عنصر اصلی در این رقص مقدس است؛ ولی همین دایره‌ی بسته و به‌ویژه جایگاه شیخ به‌نظر من بازتابی است از باورداشت‌های بسیار کهن از جایگاهی در زمین که از نیروهای پلید پاک شده و اختصاص به‌خداوند دارد، و در اینجا است که انسان در مستی خلسه از نیروهای خدایی می‌تواند فراگرفته و آکنده شود.

اکنون آماده شده‌ایم که به‌گاهان برگردیم. برجستگی اندیشه (مَنَه، اورَوَن)، آواز الهام شده‌یی که وهومنه در آن، آهنگ خود را به‌گوش‌ها می‌رساند، «کارهای» مقدس «رایزنی»، میان آرمیتی و وهومنه، یا میان پیامبر و وهومنه را مشخص می‌کنند، خلاصه: جشن رازی که در آن رهبر و محفلش، «مردان مگه» را پیش از این از یکدیگر باز شناختیم. اکنون می‌توانیم این واقعیت‌ها را به‌یاری همسان‌هایی در تاریخ دین روشن کنیم. نخست توضیح سرراستی برای آن جنبه‌یی که بررسی‌های علمی از چندی پیش توجه‌ها را جلب کرده است به‌دست می‌آوریم یعنی: برای رنگ و گونگی گفتگویی که در پاره‌یی از قطعات گاهان دیده می‌شود. بدون تردید انسان اینجا و آنجا در گاهان بیش از یک صدا به‌گوشش می‌خورد؛ این تنها صدای رهبر، صدای پیامبر نیست، که به‌گوش می‌خورد. توضیح آن تنها یک چیز می‌تواند باشد: این گروه و دسته‌ی رهبر است، «مردان مگه» هستند که وارد می‌شوند و کار خود را انجام می‌دهند. اکنون از آنجا که سراسر این دسته از هستی خداوندی آکنده و مالا مالند و هستی خداوندی از زبان الهام‌شدگان سخن می‌گوید، پس باید چنین انگاشت که سخنانی که گوینده‌ی آن نیروی خدایان فرض شده است، به‌راستی به‌وسیله‌ی یکی از پیوستگان به‌آن دسته، یا همه‌ی آن دسته، خوانده می‌شده است. بدون شک به‌نظر من چنین می‌آید که آن «سرود گاهانی گاو» یعنی یسن

۲۹ را باید سرودی دانست که جنبه‌ی نمایشی داشته است و در آن نقش‌های مختلف «روان‌گاو، اشته، اهورمزداه» را اعضای مختلف آن دسته اجرا می‌کردند. و سرانجام این دسته را در بیت آخر می‌بینیم که همه‌ی اعضای آن نقشی اجرا می‌کنند (ص. ۱۶۵). قطعاً برای ما هرگز شدنی نخواهد بود که در هر یک از جزئیات درباره‌ی پرسش از چگونگی تقسیم‌بندی بخش‌های «گفتگویی» به پاسخ درستی برسیم، زیرا همه‌ی آن آیین‌های کهن درباره‌ی نقل و خواندن گاهان در انجمن و امت زردشتی فراموش شده است، ولی این مسئله بی‌گمان شایسته‌ی این هست که با دیدهای تازه یک بار دیگر بررسی شود.^{۱)}

باری، اکنون به‌جایی رسیده‌ایم که یک پاسخ تا اندازه‌ی دقیق به این پرسش بتوانیم بدهیم که مگه در محفل گاهانی باستان چه بود. بی‌گفتگو این مگه پیوستگی نزدیک با سرود راز دارد. در یک جا از گاهان زمانواژه‌ی *mang* و *mag* (آریایی *magh*-*mangh**) دیده می‌شود که برای اصطلاح سرود راز به کار رفته است. آن، یسن ۴۵۱۰ است. در بند ۱۰-۸ این سرود آن گروه و دسته پدیدار می‌شوند. پس از آنکه رهبر، پیامبر، در بندهای ۷-۱ گزارش داده است که در آن عالم خلسه چه دیده و چه شنیده است، و آن را با یک شهادت پایان می‌دهد که اهورمزداه «بزرگترین همه‌ی هستی‌ها»، آفریننده است، به وسیله‌ی نیروی خدایی، در بند ۸ یاران اهل راز به او پاسخ می‌دهند: «او را (یعنی اهورمزداه را) باید بکوشی برای ما اثربخش سازی از راه سرود نیایشی نَمَه (=آرمیتی)....»، سپس در بند ۹ می‌آید: «او را باید که برای ما بکوشی، همراه با وهومنه برای ما خشنود سازی...» و سرانجام در بند ۱۰:

او را باید که برای ما بکوشی (می‌مغزو *mimayžō*) با سرود نیایشی (یسنَه *yasna*) آرمیتی، که بنوازی - او را که در «بخار» (آیننی *anmōnī*) سخن او را به‌عنوان مزداه اهوره شنیده‌اند. هنگامی که او با اشته و وهومنه در شهریاری خود هئوروات و امرتات را آماده می‌کرد، آن [خدایان نامبرده] نیروی (اوه‌یوتی) طبیعی جسمانی و نیروی نمیریایی [توپشی] را می‌دادند تا از آن ما باشند.

با توجه به این قطعه به نظر من جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که واژه‌ی مگه (آر. *magha**) از ماده‌ی *magh*-*mangh** گرفته شده و معنای آن به‌طور دقیق «خواندن سرود مگه‌یی» است، و مگه اصولاً به معنای «سرود مگه» و یا به‌طور اسم جمع «گروه آوازخوان» است. و مگه اصطلاحی است برای گروهی از خلسه‌گران که بالاترین میانجی آنها برای رسیدن به این حالت خلسه و سرود بود. از سوی دیگر به نظر من به کلی ناممکن می‌نماید، که معنایی را که در آثار

بعدی به خود گرفته ندیده گرفت. و این همان معنایی است که در سرود گاهانی زناشویی ۵۳ فرض می‌شود، یعنی معنای یک فضای مگه‌یی محدود بر روی زمین. این معنا به آسانی بیشتر با آنچه، که پیش از این گفته شد پیوستگی پیدا می‌کند. ما دیدیم که شمن هنگام اجرای عملیات شمنی و جادوگر ايسلندی باستان، هنگام سَئذَر یک جایگاه محدودی در اختیار دارند که در آن شرکت کنندگان در آن نمایش، از تأثیرات پلید در امان هستند؛ همچنین دیدیم که رقص درویش‌ها در میان یک دایره‌ی کاملاً بسته و محدود اجرا می‌شود، و شیخ مانند شمن روی پوست تختی که برای او گسترده‌اند می‌نشیند. مگه در درجه‌ی نخست به معنای «گروه خوانندگان» است، ولی در درجه‌ی دوّم جایگاه جدا شده و ویژه‌ی برگزاری آیین‌های دینی است که گروه خواننده در آنجا انجام وظیفه می‌کنند و به مقام خلسه می‌رسند^{۱)}. در زمان‌های بعد پس از آنکه جشن راز به هم خورد و «گروه خواننده» از میان رفت (آگاهی بیشتر در بخش ۶) آنجایی که برای مگه محافظت می‌شد، به عنوان جایگاه راندن دیوان بر جای ماند.

برای آنکه اصطلاحات ايسلندی باستان را به کار ببریم، می‌گوییم مگه، هم راڈلڨد است و هم سیدھیالَر جز آنکه باید در نظر داشت که فضای مگه به ثنדרهایی، که با نرده و خط‌هایی برای جایگاه محدود شده، بیشتر ماندگی دارد تا داربست‌های چوبی سَئذَر. در افسانه فریثوف چنین می‌آید که زنان جادوگر در سیدھیالَر بالا می‌رفتند، meo goldrum ok gernerungum. این درست با اوخْذَه و شیْوَته‌ی گاهانی سازگار است. از ترتیب رهبر سرود و مردان مگه در جشن‌های راز طبیعی است که چیزی نمی‌دانیم. باید این جایگاه مقدّس را چنین انگاشت که همگی گروه شرکت کننده در آن جایگاه جا می‌گرفتند.

برمی‌گردیم به یسن ۴۵۱۰. از اهور مزدا «در آنمن» شنیدیم که هم اوست که اوست. درباره‌ی این سخنان به طور ضمنی هنگام گفتگو از هئوروتات و امرتات سخن رفت ص. ۱۴۸. دانستیم که این واژه در اصل به معنای نَفَس، دم کشیدن است، که هم به معنای دم فرو بردن است و هم به معنای «بخار و مه» می‌تواند باشد، و دیگر اینکه این واژه یک واژه‌ی جانشین است به جای تَپِشی که شکوفایی نیرویی است که به زمینه‌ی آمیرتات یا نمیرایی بستگی پیدا می‌کند. این واژه در اوستا بیرون از گاهان دیده نمی‌شود و برای سنت ساسانی معنای آن ناشناخته بود. با این همه من مطمئنم که با بهره‌گیری از

نشان‌های مشخص اوستایی و همانندهای آن در تاریخ ادیان درون مایه‌ی آن را می‌توانیم بشناسیم. در این واژه من مفهومی می‌بینم برای یک داروی مکئی که برای رسیدن به حالت خلسه به کار می‌رفته و از این رو برآنم که این واژه را باید «بخار و مه» ترجمه کرد. خوشبختانه وضع ما در اینجا خوب است زیرا از یک مورد مشابه از همان زمینه‌ی ایران باستان می‌توانیم بهره‌گیری کنیم. هُردوت از سکاها (۷۵، ۴) یا نوشته‌یی که او از آن سود جسته، نقل می‌کند که آنان شاهدانه را که در نزد آنان بسیار می‌روید به گونه‌ی ویژه به کار می‌برند. وی می‌گوید آنها تخم‌های شاهدانه را روی سنگ‌های کاملاً داغ و سرخ شده می‌اندازند با این سنگ‌ها دود می‌کنند و بخاری از آنها برمی‌خیزد (*ἀτμίδα πα* *εχεται*) به اندازه شدید که هیچ گرمابه‌ی عرق‌آوری را با آن نمی‌توان سنجید. سکاها از این گرمابه‌ی عرق‌آور خوششان می‌آید و غریو شادی بلند برمی‌آورند (*ὠρὸνται*). هردوت یا داستان‌گوی او یک توضیح خردپذیری در این باره می‌دهد، ولی مولی *Meuli* به‌تازگی با بهره‌گیری از مایه‌های فراوان مردم‌شناسی نشان داده است^{۱)} که در پشت این سوزاندن شاهدانه یک سند شمنی نهفته است و شاهدانه را برای این به کار می‌برند که حالت خلسه را با فریادهای خلسه‌یی مربوط پدید آورند. اینجا یادآوری کوتاهی می‌کنم به اینکه حشیشی که در مشرق زمین به صورت گسترده کشیده می‌شود گونه‌یی شاهدانه است. اما شاهدانه (*bangha, banha*) به راستی در اوستا هست. در گاهان نیست ولی در فروشی یشت، که فهرست بلندی از اعضای گروه نخستین زردشتی دارد، مردی با نام سازگار پُورو بَنگَهه (*Pouru. bangha*) «دارنده‌ی بنگ بسیار» به چشم می‌خورد (یشت ۱۳، ۲۴). به عکس، به سراغ وندیداد زردشتی پسین که می‌رویم می‌بینیم که بنگ در اینجا اهریمنی شده است. از فرگرد ۱۵۱۴ چنین به دست می‌آید که این ماده برای انداختن جنین به کار گرفته می‌شده، و در ۱۹۴۱ با اهریمنی به نام کونده *kunda* همراه است. در ۱۹۲۰ درباره‌ی اهورمزداه تأکید می‌شود که او آخَوَفَنه اَبَنگَهه است یعنی کسی است که نه خواب دارد (ص ۱۰۷) و نه بنگی است. اکنون هرگاه کسی در انجمن بنیادین صریحاً پُورو. بَنگَهه نامیده شده باشد و فروشی او با وجود این، مورد نیایش مانده، بدون تردید در نگارش وندیداد کشمکش دانسته و آگاهانه بر ضد سنت‌های کهن‌تر انجمن می‌توان احساس کرد. در این مرحله‌ی بعدی آن حالت خلسه‌ی کهن را کاری پلید دانسته‌اند؛

پابه پای محکوم شدن بنگ، خدای مادین خواب، بووشیانتا (Būšy stā)؟؟، به اهریمن خواب آلودگی (وند. ۱۱۹، ۱۸۱۶، و در قطعه‌ی یشت زردشتی نک. پیش از این ص. ۱۰۸) دگرگون می‌شود، در صورتی که خوفته که در اصل رؤیا و خواب بود، همچنان نیایش می‌شده، بی‌گمان با تغییر معنا.

در یسن ۴۴۰ سخن از جشن‌های وحشیانه‌ی است که تباه کنندگان زندگی شبانان، کرپن‌ها، اوسیح‌ها و کوی‌ها در آن آیین قربانی گاو را ترتیب می‌دادند، و هشدار به کسانی است، که در انجمن با این کار پلید همداستانند «آنان که با خوشی می‌نگرند... به آنچه که کوی در آئمن می‌خروشید (اورودیتا urudōyētā)»^{۱)}. اینجا بی‌آنکه خواننده بخواند، مقایسه با توصیف هردوت درباره‌ی فریادهای خلسه‌ی سکاها در میان بخار شاهدانه (بنگ)، ناگهان به خاطرش می‌خلد و ترجمه‌ی «در بخار (شاهدانه)» کاملاً بدون آنکه در جستجوی آن باشد به او پیشنهاد می‌شود. اینجا سخن از یک رسم پیروان دروگ است. ولی پیش از این دیدیم، که به آنان هم همان‌گونه حالت خلسه نسبت داده می‌شود که به‌گروندگان اشه، و برای حالت خلسه‌ی آنان همان اصطلاح‌ها به کار می‌روند که برای حالت شعف و وجد گروه نیکان. همان‌گونه که اصطلاح اوروگت تنها برای حالت خلسه‌ی خوب به کار نمی‌رود، زمانواژه‌ی رتود raod هم تنها برای فریاد بد به کار نمی‌رود. در یسن ۲۹۹ این اصطلاح برای فریاد ناامیدانه‌ی روان گاو آمده. زنی در انجمن بنیادین بسیار به‌جا اورودیتنت urudayant^{۲)} نامیده می‌شده است (یشت ۱۳۴۱)؛ و این یک زن فریاد کننده‌ی خلسه‌گر بود. شبیه همین مضمون باید نام اورودو urudu باشد، که مردی بوده است در انجمن بنیادین (یشت ۱۳۱۲). پابه پای اهریمنی شدن خلسه در وندیداد، تنها یک کاربرد زمانواژه‌ی رتود برای فریاد کردن دیوان وجود دارد.

پس ما باید واژه‌ی توپشی، شکوفایی «آشکار شدن نیرو» را که در پیوستگی با امیرتات به کار می‌رود، نخست به معنای خلسه مجسم کنیم که با دمیدن یک ماده مخدر به درون، پدید می‌آید و آدمی را با نمیرایی زندگی و خدایی می‌پیوندد. با توجه به آنچه تاکنون گفته شد توپشی هم ماده مخدر را دارد و هم «نیروی نمیرایی» را نشان می‌دهد. آنچه غالباً بررسی شده است نشان می‌دهد که ملت‌هایی که باورداشتشان از روان و تمرین‌های حالت خلسه از این دست است که گاهان بیان می‌کند، فرق آشکار و دقیقی

میان رهایی و گریز روان از تن در حالت خلسه، و بیرون رفتن روان از تن به هنگام مرگ نمی‌گذارند. تنها اختلاف در این است که در دوّمی، یعنی در هنگام مرگ، دیگر روان به تن باز نمی‌گردد. در هنگام مرگ، روان، که در این زندگی برای لحظه‌یی برخوردار بوده، برای همیشه به جهان دیگر می‌پیوندد. ولی هیچ چیز بازدارنده از این نیست که روان دوباره به جهان باز گردد، و در پیکر دیگری، که به‌ویژه پیکر شمن توانایی است، جای گیرد. مرگ هیچ‌گونه پایان قطعی و هیچ مرز دقیقی نیست.

همین وضع را در گاهان می‌بینیم. بی‌اندازه دشوار است مواردی را نشان داد که در آنجاها بدون ابهام سخن از مرگ جسمانی رفته باشد، و آنجایی هم که گمان می‌کنیم در برابر چنین مواردی قرار گرفته‌ایم، می‌توان متن را به عنوان اصطلاحی برای درک حالت خلسه تعبیر کرد. اصطلاح «زور وهومنه» در یسن ۴۳۴ بی‌گمان نخست چیزی نیست جز آن تکان پر قدرتی که تصرف آوازه خوان به میانجی وهومنه در حالت خلسه همراهی می‌کند. ولی به نظر من به آشکاری احساس می‌شود که وضع، در یسن ۴۳۴ مؤید این معنی است که مقصود مرگ جسمانی است؛ به هر حال مرگ جسمانی هم می‌تواند مورد نظر باشد.

به احتمال بسیار در این‌گونه قطعات مانند ۳۱۲ رستگاری و نارستگاری، نیک فرجامی و بدفرجامی در جهان دیگر مقصود نظر است: هر که به پیروان اشته پیوندد «سرانجام درخشش و فروغ دارایی» او خواهد شد، در صورتی که دثنای پیروان دروگ آنان را به یک هستی رهبری خواهد کرد که در آنجا تاریکی دیرپا، خوراک پلید و بدنامی قرار دارد. به نظر من تقریباً قطعی است که هر جا که از «بیرونی‌ترین»، از «آخرین پایان» (آپمه apōma) سخن در میان است مقصود سرنوشت پس از مرگ است. (۴۴۱۹، ۴۵۳، ۴۸۴، ۵۱۱۴). به هر روی این موارد هیچ‌گونه درون‌مایه‌ی آن جهانی، چنان‌که عموماً پنداشته‌اند، ندارد. جهان دیگر نزد زردشت تصوّر دیگری را در پیش چشم می‌آورد، چنان‌که پس از این خواهد آمد. در این جاهای یاد شده تنها سخن از سرنوشت روان پس از مرگ فردی است.

خوب است آنچه گفته شد، هنگام گفتگو درباره‌ی «پل چینوت» که در مرکز باورداشت‌های اوستایی درباره‌ی مرگ جای می‌گیرد، و در گاهان هم نقش مهمّی به عهده

دارد، در نظر داشته باشیم. اوستای نوین برای این معنا ترکیب چینوت پرتو činvat-pərətu را به کار می برد ولی در گاهان دو بخش جدا هستند و بخش نخست آن در حالت تکین است: چینوتو پرتو؛ این واژه را بارتلمه به «پل جداکننده ی (داور و حَکَم) ترجمه می کند و گمان می کند که مفهوم آن بیشتر جنبه ی جهان دیگر دارد، و بنیاد آن در مسایل جهان پسین زردشتی است. ولی این تعبیر، هم از نظر زبان شناسی، و هم از نظر موضوع چندان خرسندکننده نیست. نخست اینکه چنان که به نظر می رسد، زمانواژه ی ساده ی چی čī، که از آن واژه ی چینوت ساخته شده است، نمی تواند اصطلاحی باشد برای «جدا کردن». در هندی باستان این ریشه به معنای چیدن، در طبقات روی هم ساختن، گرد آوردن، گیاهی را چیدن، است؛ در اوستای نوین به معنای گزیدن، برگزیدن، است، هَم-چی (ham-či) روی هم چیدن، بر روی هم گذاشتن است. برای معنای «جدا کردن» هر دو زبان، ترکیب وی-چی vi-či را خواستار است. از سوی دیگر نگاهی بر مواد موجود زردشتی کوچکترین پشتیبانی برای این نظریه، که پل چینوت در اصل مربوط به جهان پسین باشد، به دست نمی دهد. موارد کهن برای پل چینوت در اوستای نوین فرگرد ۱۹ و نندیداد بند ۲۸ تا ۳۲ است. بخش هایی در این تگه که بد روایت شده نا آشکار است، ولی بخش های اصلی بی هیچ رنجی از هم باز شناخته می شود و می تواند اشاره های بسیار کوچک، توصیف را غالباً تکمیل کند، و آن هم به یاری شرح روان پس از مرگ، در قطعه ی مشهور هادخت نسک. در این قطعه چنین می آید که روان آزاد (اورژون) سه روز و سه شب پس از مرگ بر بالین مرده خواهد ماند. این مرحله ی سه روز و سه شب، در وندیداد هم در فرگرد ۱۹۲۸ یاد شده است. در اینجا این توصیف هنگام صبح پس از شب سوّم گنجانده شده است. در هادخت نسک توصیف بدین گونه دنبال می شود که روان گرونده ی به اشه در این بامداد در یک سبزه زار خوشبویی در می آید، که یک باد خوش نیمروزی از روبه رو بر او می وزد و پس از آن دثنا ی او در اندام یک دوشیزه ی زیبا به او برخورد می کند و گفتگویی، که پیش از این (ص. ۱۲۵) یاد شد، آغاز می شود. با سه گام روان به خانه ی آمرزیدگان به سوی روشنایی های بی پایان پرواز می کند. ولی در وندیداد ۱۹۲۹ چنین می آید که: «او (=زوان) بر راهی می آید که زروان آنرا ساخته (zrvan)، راهی است که هم برای پیروان اشه تعیین شده است و هم برای پیروان دروگ به سوی چینوت پرتو^(۱)، پلی که

مزدا ساخته است»؛ سپس آنجا از روان درباره‌ی شرکت او در جهان مادی پرسش می‌شود. پس از آن (نک. بند ۳۰) آن دوشیزه‌ی خوشبوی خوش اندام - نام دُئنا اینجا یاد نمی‌شود - با دو سگ می‌آید، و در این دو تا، یک پندار بسیار کهن آریایی از سرزمین مردگان را باز می‌شناسیم که در هند هم دیده شده است، و در آنجا دو سگ را به‌عنوان نگاهبانان حکومت یمه می‌پندارند. این دوشیزه از روی کوهستان هَرامی آید و روان پیرو اِشه را از روی پل چینوت به‌سوی «دیوار» (haētu)، همان واژه‌ی است که در هندی setu، «پل، بند» شده است، که نشان‌دهنده‌ی مرز جهان خدایان آسمان است، می‌برد (بند ۳۰). وهومنه از تخت برمی‌خیزد و به‌روان خوش آمد می‌گوید (بند ۳۱) و پس از آن این روان به‌پیشگاه اهورمزده و امشاسپندان در گَرُئمانه یا «خانه‌ی آواز» در می‌آید.

ادیات پهلوی جزئیات این صحنه را به‌درازا باز می‌گوید. بخش دوم کتاب مینوکی خَرث به‌هاذخت نَسک بسیار نزدیک می‌شود، ولی در توصیف خود از سفر آسمانی روان گرونده‌ی اِشه از پل چینوت چنین یاد می‌کند که آن پلی دراز است، و هرگاه روان گرونده‌ی اِشه از آن پل بخواهد گذر کند، به‌پهنای یک فرسنگ فراخ می‌شود. در بندهش بخش ۳۰ جای افسانه‌ی پل چینوت را می‌یابیم: در میان جهان، کوهستان چکات دایتیک čakāt i dāitīk یا «کوهستان دادگاه، آنجا که خدای داوران رشنو (rašn(u) ترازوی خود را در دست دارد؛ در میان چکات دایتیک کوه هَرُئرز (فن. البرز، ستا: harā bərəzaiti) قرار گرفته است، و در شمال در پای این کوه که زیر آن دوزخ قرار دارد، پایان پل چینوت است، و آن سرِ دیگر پل در نوک این کوه است. پل چینوت در بالاترین نقطه به‌تیزی لبه‌ی شمشیر باریک است. این بخش ضمناً شرح مفصّلی دارد از سرنوشت گروندگان اِشه و روان بد پس از سه روز و سه شب بر بالین مرده، و برخورد با دوشیزه و گفتگو میان او و روان، و پس از آن، گذر از پل چینوت که باریکی آن برای روان پیرو اِشه فراخ می‌شود، در صورتی که روان بد از این جای باریک به‌دوزخ فرو می‌افتد.

پس می‌بینیم که در این توصیفات، پل چینوت راهی است از زمین به‌سوی آسمان، و تنها هنگام سفر روان مرده به‌آسمان یا افتادن آن به‌دوزخ نقشی بر عهده دارد. در بخش بزرگ بندهش که مربوط به‌جهان پسین است، یعنی بخش ۳۴، پل چینوت تنها همچون صورت دوم و غیراصلی خواندنِ واژه در نسخه هندی آن، در سخنان پایانی این بخش

دیده می‌شود. پس نقشی در پیش آمده‌های جهان پسین ندارد، برعکس از سخنان پایانی بسیار روشن دانسته می‌شود که پل در دگرگونی کامل زمین نابود خواهد شد، زیرا از جمله‌ی همین دگرگونی‌ها است که باید همه‌ی درّه‌ها پر و همه‌ی کوه‌ها - و طبیعتاً با اینها چکات دایتیک و هربرز و پل چینوت که به آن استوار شده بود - پست و هموار شوند. به عکس چیزی که بسیار مهم است این است که در رفتن به آسمان و دوزخ و در معراج ارداویراف پل چینوت به کار انتقال به جهان دیگر می‌آید. «روان (=اورون) این ارداویراف از تن او به چکات دایتیک و پل چینوت رفت. در روز هفتم دوباره برگشت و به تن او باز آمد» (ارداویراف نامه بخش ۳ بند ۲-۱). سپس چگونگی سفر خود را باز می‌گوید: پس از سه گام به پل چینوت می‌رسد (۴۷)، این پل فراخ می‌شود تا به اندازه‌ی درازای نه نیزه می‌رسد، و او از روی پل می‌گذرد، سروش و آتور (=آتش) او را همراهی می‌کنند و بهر و رشن و باد خوش (وای، vayu) و خدایان دیگر که پیش از این با آنها هنگام بازگویی سفر آسمانی روان آشنا شده‌ایم، او را نگاهبانی می‌کنند (۴-۵۱)؛ سرانجام سروش و آتور او را به سوی دوزخ، زیر پل چینوت راهبری می‌کنند (۲-۵۳۱) پل چینوت راه انسان مرده و راه خلسه‌گر است.

اکنون ببینیم پیوند چینوت پرتو با این داستان چیست. این اصطلاح سه جا در گاهان دیده می‌شود.

۴۶۱ ای مزداه اهوره مرد یا زنی، که برای من [در خلسه] آن را انجام دهند، که آن را بهترین هستی بدانی، یعنی خوشبختی برای اش [و] نیرو به میانجی و هومنه و نیرویی که من به کار خواهم برد که شما را ستایش کنم - با همه‌ی اینان من از چینوت پرتو گذر خواهم کرد.

۴۶۱۱ در پدیدار کردن نیرویشان کرپن‌ها و کوی‌ها آدمی را به درون خود کشیدند تا با کارهای بد هستی را تباه کنند. اینها [کرپن‌ها و کوی‌ها] که بر آنان روان (اورون)ها و دناهای خودشان فریادها^۱، هنگامی که به آنجا برسند که چینوت پرتو است، همه وقت مهمانانی در خانه دروگ باشند.

در اینکه در بخش نخست بیت ۱۰ درک حالت خلسه بازگویی شده است، تردیدی نیست، و مسافرت از روی چینوت پرتو باید نزدیکترین پیوند را با این درک داشته باشد. در بند ۱۰ زردشت خود را رهبر روحانی دسته‌ی خود معرفی می‌کند: او از چینوت پرتو گذر خواهد کرد، در تلایه‌ی مگه‌یی زیر رهبری او خلسه را در و هومنه درک کرده است و از او به حالت وجد و سرور آوازهای مقدس افتاده است. ناله‌ی کرپن‌ها و کوی‌ها در برابر این

سرود آسمانی قرار می‌گیرد، هنگامی که اینان بر سر چیئوتو پرتو می‌رسند و راه را گم می‌کنند و به‌خانه‌ی دروگ می‌افتند. بند ۱۱ از یک مورد دیگر یعنی یسن ۳۲۱۳ که روی سخنش با گَرَهْمَه‌ی بدآموز است، روشن می‌شود:

بر پایه‌ی این نیرو گَرَهْمَه به‌خانه‌ی اچسته مَنَه (=بدترین اندیشه) خواهد رسید، و همچنین آنان که همچون تباه‌کننده‌ی این هستی، ای مزدا، فغان خواهند کرد در آرزوی پیک پیامبر تو، کسی که آنان را باز خواهد داشت از اینکه اشته را ببینند.

دشمنان هم از نیرو سرشارند. از نیروی پلید و اهریمنی، و آنها هم خلسه‌گرند، اما آنان به‌آماج خود که دیدن اشته است نمی‌رسند، بلکه در خانه‌ی اچسته مَنَه می‌افتند. پیامبر که آنان او را رانده بودند، اکنون او باز دارنده‌ی آنان است؛ و آنان از سر پشیمانی و نومیدی آه و ناله برمی‌آورند هنگامی که به مرحله‌ی قطعی خلسه‌ی خود رسیده‌اند و درمی‌یابند که راه به‌کجا پایان می‌یابد. همین‌گونه قطعه‌ی ۴۶۱۰-۱۱ باید فهمیده شود. نخست سخن در اینجا از سفر آسمانی روان است در حالت خلسه، که یکی در آن راه کامیاب می‌شود و دیگری شکست می‌خورد. چیئوتو پرتو اینجا در درجه‌ی نخست راه خلسه است به‌آسمان، و پایان سخن در یسن ۴۶۱۱ «همواره مهمانانی در خانه‌ی دروگ»، می‌تواند اشاره‌ی به‌این معنا باشد که در این قطعه سخن از جدایی همیشگی از جهان خاکی در حالت مرگ است. اصولاً سرنوشت روان در جهان دیگر که برای جهان پسین زردشت رنگ اصلی دارد، کمتر دیده می‌شود؛ این سرود گاهانی چنان‌که پس از این خواهیم دید، در واقع یک اصطلاحی است بیرون از اوضاع و احوال جهان پسین، به‌معنای واقعی آن در محفل زردشت. درست همین وضع را دارد سومین جایی که در گاهان چیئوتو پرتو می‌آید یعنی یسن ۵۱۱۳، که بدبختانه چند اصطلاح زبانی در آن کاملاً روشن نیستند:

از این رو دثنای پیروان دروگ واقعیت راه راست را تباه می‌کند (؟) [=پیرو دروگ]، که روانش در سر چیئوتو پرتو هویدا می‌شود، چه آن روان به‌وسیله‌ی کارهای [بد] خود از راه اشته و زبان برگشته است^{۱)}.

درباره‌ی «زبان» پیش از این سخن رفت (ص. ۱۷۳) بدین مفهوم در اینجا از همه نزدیکتر توضیحی است برای وهومَنَه در وظیفه و کار او هنگامی که در حال خلسه به‌آن توجه شود. در اینکه مقصود از «راه اشته و زبان» راه روان در سفر خلسه‌یی او به‌آسمان

است هیچ گونه تردیدی نیست و در پرتو این واقعیت معنی اصطلاح همپایه‌ی آن یعنی چیئوتو پرتو را می‌توان دانست. این بند دارای معنای جهان پسین^۱ نیست؛ واژه‌ی آکا ākā که من آن را «هویدا شده» ترجمه کرده‌ام و بارتلمه در آن یک مفهوم جهان پسین با معنای manifestatio, dilucidatio (آشکار ساختن، روشن ساختن) (یعنی به‌هنگام داوری بزرگ انجامین) می‌یابد؛ در گاهان (۴۸۸، ۵۰۲، ۵۱۳) هیچ وابستگی به‌پایان جهان ندارد، بلکه مربوط می‌شود به‌هویدا شدن امور واقعی، که هنگامی که روان در برابر جهان آسمانی قرار گرفته می‌شود، روی می‌دهد، در کاربرد زبانی بعدی این واژه به‌معنای هویدا به‌معنای همگانی آن است، و این قطعاً معنای اصلی واژه است. بندهای ۵۰۱۳-۱۵ درآمد و آغازی است برای بند ۱۶ که در آن بازگویی می‌شود که چگونه ویشتاسپه حالت خلسه را درک کرد، چیزی که هیچ معنای جهان پسین به‌طور مستقیم ندارد. پس در گاهان چیزی نیست جز آنچه در آثار بعدی است: چیئوتو پرتو راه روان است به‌آسمان در عالم خلسه و پس از مرگ. ولی ما در اینجا آشکارا می‌بینیم که ریشه‌ی اصلی پندار چیئوتو پرتو در درک حالت خلسه است. چیئوتو پرتو موارد مشابه بسیار در باورداشت‌های جامعه‌های شمنی دارد؛ هر جا که سفر روان به‌جهان ارواح در عالم خلسه نقشی به‌عهده دارد، اعتقاد به‌یک راه یا یک جاده سفر روان کم و بیش روشن بیان می‌شود (نک. پیش از این به‌ویژه موادّی که درباره‌ی ملت‌های ترک یاد شده است)، و همه جا این راه روان است پس از مرگ. بدین‌گونه ما کلیدی برای نام چیئوتو پرتو خود در دست داریم. واژه‌ی پرتو Pəratu در اصل نیازی به‌اینکه معنای ویژه‌ی «پل» داشته باشد ندارد، یعنی معنایی که در بیشتر زبان‌های ایرانی داراست؛ از نظر ریشه‌شناسی می‌تواند «گذر به‌طور عمومی (از نقطه‌یی به‌نقطه‌ی دیگر)»، یا «جاده، گذرگاه، راه»، معنا بدهد. واژه‌ی چینوت (čīnat-) با این شرایط باید از زمان‌واژه‌یی ساخته شده باشد که در هندی باستان (زمان کنونی ciketi یا cinoti) به‌معنای «نگاه را دوختن به...، به... متوجه شدن» باشد. من در این واژه یا اصطلاح نام‌گذاری یک خلسه‌گر را می‌بینم که به‌جهان آسمانی «نگاه دوخته» یا «متوجه مقصد» شده است. پس چیئوتو پرتو معنایش گذر است (از این جهان به‌جهان دیگر) که (به‌جهان دیگر) رساننده، یا به‌سخن دیگر راه یا جایی که این کار روی می‌دهد، می‌باشد.

یک تأیید برجسته از این بازکاوی را وندیداد ۶-۱۸۵، که ترکیب چیئوت.پرتو، با معنا و کار و از نظر دستوری کاملاً چیز دیگر است، به دست ما می‌دهد. اینجا را که این ترکیب دیده می‌شود، بارتلمه از نظر دستوری بی‌ارزش دانسته و آن را کنار گذاشته، ولی کاملاً به ناحق؛ در حقیقت این قطعه کاملاً آشکار است. در بند ۵ از کسی گفتگو می‌شود که یک روحانی ناشایسته‌یی است (آژون āθrauan): این آن کسی است، «که در سراسر شب می‌نشیند، بی آنکه خدایان را نیایش کند، بی آنکه نیایش‌های مقدس را بخواند، بی آنکه به یاد سپرد، بی آنکه کارهای (دینی را) انجام دهد، بی آنکه خود یادگیری را بیاموزد، چندان که او کسی را که برای زندگی او تلاش می‌کند (چیئوت اوشانه cinvat uštāna)»^{۱)} سست و ناتوان می‌کند» و بند ۶ مرد دینی را به‌ما نشان می‌دهد، بدان‌گونه که او باید باشد: او آن کسی است که «در سرتاسر شب از خردی که به جهان اشیایی وابسته است، نظرخواهی می‌کند، کسی که تنگی و اندوه را از میان می‌برد و فضای آزاد پدید می‌آورد، کسی که در تلاش گذر (یا راه آسمانی؛ چیئوت پرت) است، و زندگی نیکو می‌بخشد (هون‌هوذا havanhō.dā) کسی که به‌زندگی (آهو ahu) رسیده است، به‌اشه می‌رسد، به‌بهترین، یعنی بهترین هستی (آهو) می‌رسد». ما در اینجا درباره مفهوم‌های خلسه‌یی کهن را مانند «نظرخواهی، رایزنی کردن با...» و صفاتی که موصوف آنها، خرتو را دریافت می‌کند، می‌بینیم، که مارا بدون تردید به قلمرو درک حالت خلسه‌یی رهبری می‌کنند: گشاینده‌ی تنگی و سختی، پدید آورنده‌ی فضای آزاد به‌سوی آهو، به‌سوی اشه، رساننده‌ی بهترین آهو. در میان همین القاب چیئوت پرتو هم گنجانده می‌شود که همان اجزاء را دارا است که نام راه آسمان دارا است، ولی به‌صورت صفتی به‌کار می‌رود، این واژه در بند ۵ درست به‌موازات چیئوت اوشانه قرار گرفته، یعنی در جهت اوشانه‌ی او (روان زندگی) تلاش‌کنان در راه او، و از نظر دستوری به‌همان‌گونه باید درباره‌ی آن داوری کرد. میانجی حالت خلسه اینجا خرتو پدیدار می‌شود، که به‌جایگاه و هومنه نشسته است؛ همین حالت در یسن ۵۳۳ ثابت می‌شود (ص. ۱۵۸) و پیوند برای این موضوع، در گاهان اصلی یافت می‌شود، چنان‌که از بررسی ص. ۱۴۴ نتیجه‌گیری شد. در جامعه‌های شمنی، که پیش از این با آنها آشنا شدیم، درمان بیماران بالاترین جایگاه را در میزان تأثیر شمن می‌گیرد؛ وی پیکار ناگسستنی بر ضد نیروهایی که بیماری را به‌جهان می‌آورند به‌راه می‌اندازد. ما

نباید توقع داشته باشیم که این سویه‌ی مسئله‌ی شمنی را در گاهان، که یکسره مسایل اجتماعی و دینی ویژه‌ی در آنجا مورد توجه قرار می‌گیرند، بیابیم، همچنان که به اندازه‌ی کافی نمی‌توان تأکید کرد که سنجش با صورت‌های شمن‌پرستی، که معمولاً دگرگون شده، در دسترس پژوهش ما هستند، به هیچ روی با نظر معنوی این جهان آریایی کهن درست نیست.

ولی این نکته، که ما در اینجا باز هم اصولاً در قلمرو معنوی شمن‌پرستی گام می‌زنیم، از اینجا شناخته می‌شود که موضوع و انگیزه‌ی بیماری با کمال روشنی مطلوب، هر چند با چشم انداز کیهانی بس فراختر، در برداشت گاهان از زندگی دیده می‌شود. هنگامی که هر دو مینوی نخستین زندگی و نازندگی را آفریدند دَپَوه‌ها در برابر گزینش میان این دو نیرو قرار گرفتند؛ آشفتگی بر سر آنان آمد چندان که ایشان آپیسته مَنَه، مَنَش بد، را برگزیدند و سپس همگی با هم به سوی ائشمه، «کشتارخواه» دویدند تا به دست او هستی مردم را بیمار کنند (۳۰۶). برای «ما»، که دیگران هستیم و راستی را گزیدیم، رسم خلسه بنیاد گذاشته شد (۳۰۷). پلیدی یک بیماری جهانی است که درمان آن وظیفه‌ی مرد مگه است. در این دایره‌ی باورداشت بی‌گمان نیز مفهوم کاملاً روشن اهومیش (ahum.biš) قرار دارد، که بنا بر کار و کاربردش (۴۴۲، ۳۱۱۹) آن را معمولاً و شاید به درستی، «درمانگر زندگی، پزشک زندگی» ترجمه کرده‌اند. هنگام سخن از باورداشت خُشْتَرَه نشان دادیم که آزمایش آتش جایی بس والا در جهان انجمن گاهانی دارد. آزمایش آتش نماینده‌ی مسایل حقوقی ابتدایی است، به گرد آزمایش آتش قوانینی که بیان نظم راست یا بیان اشه هستند جمع می‌شوند، و زندگانی اجتماعی تیره را مرتب می‌کنند. در سرود گاهان پنداشت‌های آزمایش آتش و پنداشت مگه به اندازه‌ی در هم می‌شوند، که ما ناگزیر باید بپذیریم که این هر دو در یک محیط واحدی اجرا می‌شده‌اند: یاران اهل راز، برادران آزمایش هم بودند، مگه جرگه‌ی آزمایش آتش را نشان می‌داد، و زردشت رهبر هر دوی آنها بود. همچنین دیدیم که جرگه‌ی آزمایش آتش در اوستای نوین با همان واژه‌ی اورَوَتَه نشان داده می‌شود و صورت نرین آن در گاهان رساننده‌ی عضو جرگه‌ی مگه است.

مگه و آزمایش آتش دو کانون دین انجمن گاهانی است. همه‌ی افسانه‌شناسی و

یزدان‌شناسی و همه‌ی آیین‌های دینی را که از یکدیگر می‌توانیم بازشناسی کنیم، همه بر گرد این دو کانون جمع شده‌اند؛ مجموعه‌ی خدایان گاهانی در این دو کانون نقش‌های واقعی خود را دارا می‌باشند. تیره‌ی زردشت در این دو کانون زمینه‌های اصلی و بیان واقعی زندگی طبیعی، اجتماعی و دینی خود را جستجو می‌کرد. در این تیره، آهنگ سرود مگه که از فضای تقدیس شده‌ی مگه‌یی برخاسته، طنین می‌افکند؛ و روان‌ها در آسمان اهورمزده روان بودند و سرودهای خود را در «خانه‌ی آواز» می‌گزاردند؛ در آنجا فلز گداخته در رودخانه‌یی میان هر دو دسته جریان داشت، دسته‌ی بی‌گناه را به‌رستگاری و دسته‌ی گناهکار را به‌تباهی و نیستی می‌سپرد. و در میانه‌ی گروه یاران اهل راز و همکاران آزمایش آتش، زردشت، زَوَثَر zaotar و رَتو ratu، ایستاده است، پیروان خود را به‌سوی خلسه رهبری می‌کند، در حالی که آنان و او خود سرشار از وهومنه هستند، به‌عنوان نماینده‌ی آرمیتی با وهومنه رایزنی می‌کنند، آزمایش آتش را سرپرستی می‌کند و آن را می‌آراید و داوری او را فرامی‌گوید. زردشت یزدان‌شناسی خود را از مگه به‌دست آورد و از آزمایش آتش باورهای جهان‌پسین را ساخت.

بخش ۵

کارکرد زردشت ۱: یزدان شناسی و جهان پسین.

تا اینجا تنها با زندگی اجتماعی و دینی یک تیره‌ی شبانی در ایران باستان آشنایی پیدا کردیم، که بدون زمان و تاریخ، همچون بسیاری از جامعه‌های دیگر که پیش از این بوده‌اند و برای ما گمنام هستند، روزگار می‌گذرانده است. زردشت در یک زنجیره رویدادهایی، که هستی بدون زمان این تیره را پایان می‌دهند، آشکار می‌شود. او این رویدادها را همچون یک بحران و، در نتیجه، یک واقعیت تاریخی درک می‌کند؛ بدین‌گونه وی مردم تیره‌ی خود را به‌منظور زندگانی آگاهانه‌ی تاریخ بیدار می‌کند، به‌گونه‌یی که او خود از این راه از جمله شخصیت‌های تاریخی می‌شود. در بخش‌های گذشته از زمینه‌ی کار او به‌طور کلی آگاه شدیم. اکنون باید نزدیکتر برویم، و کوشش کنیم برآمد کار او و کار او را بر روی این زمینه رسم کنیم. این بحران برای او و مخفلش نخست رنگ دینی داشت؛ بحران در او یک اندیشه و احساس دینی نوینی به‌بار آورد که در یک

نقطه‌ی تعیین‌کننده به یک جهت نوین یزدان‌شناسی کشیده شد. در وجود او چشمه‌ی نیرومندی از باورهای جهان‌پسین جوشید. سپس بحران برونی که رویدادها در آن رو به‌فزونی می‌گذاشت با یک تعدیل در سیاست یزدان‌شناسی نوین او چگونگی دید او را درباره‌ی جهان‌پسین دگرگون ساخت. این سه عامل: یزدان‌شناسی نوین او، باورداشت‌های او درباره‌ی جهان‌پسین و راه‌گشایی سیاست دینی او، در برابر آن بحران، پایه‌گذار زندگانی بعدی و فعالیت‌های تاریخی انجمن دینی او شد. در این بخش درباره‌ی یزدان‌شناسی و باورهای جهان‌پسین سخن خواهیم گفت.

پیش از اینکه این کار انجام شود، باید همچنین طبیعت این بحران که در پایان بخش دوم به آن اشاره شد روشن‌تر بازگو شود. به‌گمان من مورد اصلی آن یسن ۳۲ بندهای ۱۴-۱۲ است:

۱۲- نظر به‌آموزه‌هایی که با آن ایشان مردم را از بهترین کارها باز می‌دارند، مزدها برای آنان شومی و نگون بختی می‌فرستد، آنان که زندگانی گاو را در میان سخنان «خلسه‌یی» تباه می‌کنند، آنان که کَرِین را از اشته برتر می‌دانند - آنان و گَرِهَمَه، آنان و گروه دروغگویان، گروهی که برای خود آرزوی نیرو می‌کند.^{۱)}

۱۳- نیرویی که به‌خواست آن گَرِهَمَه در خانه‌ی آجسته منه (بدترین منش) خواهد رسید، و همچنین آنانکه همچون تباه‌کننده‌ی این هستی (این زندگی، ahu)، ای مزدها، خواهند نالید در آرزوی پیک پیامبر تو، آنکه آنان را باز خواهد داشت که اشته را ببینند.

۱۴- برای فشار بر او (=پیامبر) گَرِهَمَه (و) همچنین کوی‌ها از دیرباز خواست و نیروی خود را متوجه ساختند، چون همراه شدند که پیرو دروغ را یاری کنند، و وقتی که چنین گفتند: گاو باید کشته شود، گاوی که مرگ‌گردان را به‌یاری (برای سود) برخواید انگيخت.

آیینی نو در انجمن پدید آمده است؛ این آیین از سوی مردی به‌نام گَرِهَمَه [Grāhma] تبلیغ می‌شود - شاید معنی این نام تنها خورنده‌ی قربانی باشد^{۲)} و گروهی که از راه آن آیین در جستجوی نیروی برتر از طبیعت هستند آن را پذیرفته‌اند. کَرِین‌ها و کوی‌ها به‌میان این نهضت کشیده شده‌اند و به‌طرفداری از آیین نوین مردم را با برگشتن از «بهترین کردارها»، که همان تمرین و ورزش «خلسه‌ی» معمول و مرسوم در آن تیره بود، گمراه می‌کنند، و گَرِهَمَه و پشتیبانانش به‌دشمنی زردشت، که مرد راهبر دین بومی و سرزمین خویش است، برخاسته‌اند تا او را از میان بردارند. ویژگی این آیین نوین به‌خوبی آشکار است. و آن هم همان ورزش‌های خلسه‌یی است، اما از آن دست که در آن

ورزش‌ها گاو را می‌کشند و هئومه - گیاه مرگ‌گردان را، دورژوشه *duraosha*، که در اوستای نوین همیشه با این صفت می‌آید - «برای شعله‌ور شدن می‌آورند». مسیر فکری که ناگهان در بند ۱۴ تغییر می‌کند به نظر من باید چنین باشد: سخن از قربانی دینی و خوردن یک چارپای بسیار مقدس خدایی است که باید در پیکر آدمیزاد به میانجی طبیعت خدایش نوشابه‌ی مستی آور هئومه را به کار بیندازد، او را در آتش خدایی شعله‌ور و بدین سان از حالت خلسه پشتیبانی کند.

پس این آن آیین هئومه است که زردشت با آن در نبرد است، و از این رو کاملاً درست است که در همان سرود گاهانی یک حمله‌ی تند بر ضدّ بیمه را می‌بینیم و چنان‌که در بخش ۳ دیدیم، این بیمه همان بنیادگذار افسانه‌ی هئومه است.

۳۲۸ به این گناهان (که پیش از این از آن سخن رفت) چنان‌که روایت شده است، بیمه فرزند وی و مومت، هم آلوده شد، آن کس که برای آنکه بر خوشایند مردم رفتار کند، پیروان ما را وادار کرد که قطعه‌ی قربانی شده‌ی گاو را بخورند.

در آیین هئومه‌یی که در انجمن زردشت برگزاری آن را می‌بینیم، خوردن مرسوم گاو به عنوان نشانی آغازین در آن به جا مانده است، تا جایی که خاستگاه آن به خود بنیادگذار افسانه‌ی اش برمی‌گردد. جزئیات دقیق را که دارای اهمیت بسیار است، یسن ۳۲۱۰ به دست ما می‌دهد:

آنکس آموزه‌های ما را تباه می‌کند که ادّعا می‌کند، گاو و خورشید بدترین چیزهایی هستند که برای بددن چشم یافت می‌شوند. آنکس که پیروان دروغ را از «بخشودگان» (*dāda*) می‌کند، آنکس که چراگاه را خشک می‌کند و مرگ‌افزار را بر ضدّ پیروان اشته به جنبش درمی‌آورد.

در این آیین نوین گناه بود که شرکت‌کنندگان در مراسم قربانی چشم بر گاو و خورشید بیندازند، یعنی وقتی که خورشید در آسمان بود و با روشنائی مراسم دینی را روشنی می‌بخشید. می‌توان از اینجا چنین برداشت کرد که پرستش هنگام شب برگزار می‌شد. این ویژگی به نظر من آشکارا نشان می‌دهد که آیین نوین از یک انجمن میثره سر زده بوده است. پیش از این دیدیم (بخش ۳) که پرستش هئومه در انجمن میثره‌ی کهن، ریشه‌های ژرف دوانده بود، و با این انجمن کهن در یشت ۱۰ آشنا خواهیم شد. در انجمن میثره یک چنین آیین پرستش مهمّی تنها هنگام شب باید انجام می‌گرفت، در زمان بالاترین خدا، چه میثره خدای آسمان شب بود.

ارزش‌گذاری خلاقی که زردشت برای روشنایی روز کرده است در یسن ۵۰۱ بیان می‌شود، و این قطعه‌یی است که تقریباً مانند یک کشمکش پنهانی بر ضد دشمن دینی که شرح صفاتش در یسن ۳۲۱۰ آمده است، به نظر می‌رسد:

کارهایی که من انجام خواهم داد، و آنچه که پیش از این انجام داده‌ام، و آنچه که به میانجی و هومنه برای چشم (در اصل: در چشم) گرانبها است، یعنی بر تو خورشید و سپیده‌ی بامدادین درخشان، اینها همه به کار ستایش تو خواهند آمد، ای مزده اهوره با اشه.

درباره‌ی چگونگی برگزاری این آیین نوین به دست کَرِپَن‌ها و اوسِیج‌ها و تأثیر آن یسن ۴۴۲۰ به ما آگاهی‌هایی می‌دهد:

چگونه، ای مزده - دئوها فرمانروایان خوب بودند؟ اکنون من از آنان که با دلپذیری این چیزها (=آیین) را می‌نگرند می‌پرسم با چه چیزی کَرِپَن و اوسِیج گاو ماده را به دست آئِشمه (کشتارخواهی) می‌سپارند، و این چیزها (=سخنان) را که کوی در بخار می‌غرد. نه، اینان با پیشاب چراگاه را آنچنان آبیاری نمی‌کنند که آنان به میانجی اشه او را (=گاو را) یاری می‌کنند.^{۱)}

این کَرِپَن‌ها، اوسِیج‌ها و کوی‌ها، همواره همچنان ورزش عالم خلسه‌ی همیشگی را با فرو بردن دود یک ماده‌ی بیهوش کننده (که گویا همان شاه‌دانه باشد، نک. ص. ۱۸۶ و بعد) انجام می‌دهند، ولی اکنون اینها دیوی شده‌اند، و از این رو فریاد خلسه‌یی آنان هیچ سرود آسمانی نخواهد بود، بلکه فقط یک نعره و فریاد است. زیرا اینان با گاو نابکارانه رفتار می‌کنند، اینان این چارپا را به دست دیو خشم می‌سپارند، دیوی «که هستی را بیمار می‌کند» (۳۰۶)؛ در حالی که اینان گاو را می‌کشند پیشاب او را از چراگاه‌ها می‌ریابند، پیشابی که آن چراگاه‌ها برای رویدن خود بدان نیازمندند، و در نتیجه به او (یعنی گاو) آنچنان که نظم راست خواستار است رسیدگی نمی‌کنند.

در یسن ۴۸۱۰ زردشت حمله‌یی نابودکننده بر ضد هَئومه می‌کند:

کی، ای مزده، مردان خود را آماده خواهند کرد، که هشدار را دریافت کنند؟ کی تو ناپاکی این نوشابه را خواهی زد، نوشابه‌یی که با آن کَرِپَن‌ها در پلیدی خود و فرمانروایان بد کشورها درخواست [وارونه‌ی] خود، به بازی جادویی خویش می‌پردازند.

گذشته از این، گاهان در جزئیات واقعی برخوردها فقط نام دشمن اصلی زردشت را دربر دارند. این بندوه [Bōndva] بود ۴۹۱۰۲. این مرد بر سر راه او ایستاده است و همواره از او جلوگیری می‌کند. نام او مزیشته mazišta، «بزرگترین» است و گویا یک اصطلاح فنی است. شاید او یکی از کوی‌ها بوده و شاید پسر بدکاره، همین بندوه‌ی («کوی») است، که

یک شب در «آستانه‌ی زمستان» از جا دادن به زردشت سپیتمه خودداری کرد، هر چند که هر دو اسب او از سرما می‌لرزیدند (۵۱۲). مهم این نکته است که در نزد *بندوه* موجودی بنام *تگئشه* *tkaēša* زندگی می‌کند که از دیرباز از آشه روی برگردانده است، و کوشش نکرد که با آرمیتی اثربخش در جستجوی پیوند با او باشد، و با *وهومنه* رایزنی نکرد (۴۹۲)، یعنی کسی که در ورزش‌های خلسه و آمد و شده‌های عادی تیره به خداوند بی‌توجهی می‌کند. پیش از این دیدیم (بخش ۳) که *تگئشه* به احتمال بسیار زیاد، اصطلاحی است برای «استاد سوگند یا آزمایش آتش» در انجمن میثره.

درباره‌ی معنای این بحران گفتگوی بسیار و پرجوششی انجام گرفته است. بنا بر نظر هاوگ ^{۱)} Haug خاستگاه این بحران در یک کشمکش تند میان هر دو ملت‌های اصلی آریایی (هند و ایرانی) است: یک سو ایرانیان باشند و کشاورز پیشه، که به دین آسوره- (آهوره-) که سخت با کشاورزی وابسته بود، ایمان داشتند، سوی دیگر هندیان ودایی که چادرنشین و غارتگرانی بودند، که خداوندان *دوه* *deva* را می‌پرستیدند و خود را برای راهزنی‌هایشان با وسیله‌ی سومه *soma* تقویت می‌کردند. در زمان ما هرتل از نظری همانند این ^{۲)} طرفداری می‌کند. ولی عموماً این کشمکش را همچون یک مسئله‌ی درونی ایرانی می‌دانند و بنیاد آن را در یک گسیختگی فرهنگی یا اجتماعی، یا هم فرهنگی، و هم اجتماعی، که آن نیز به یک ویرایش دینی انجامید، می‌بینند. به نظر گیگز ^{۳)} Geiger موضوع کشمکشی است میان فرهنگ روستایی، که نماینده‌ی آن زردشت است و مردم او، و فرهنگ چادرنشینی که دشمنان نامبرده در گاهان از اینان بودند. پس به گمان او پیامبر از یک دیدگاه بالاتری در برابر یک گونه زندگی پست‌تر دفاع می‌کند. پتازونی ^{۴)} pettazzoni معتقد است که هدف «ویرایش» زردشت این بود که از پایه‌های اقتصادی جامعه‌ی که از کشاورزی و پرورش چارپا زندگی را می‌گذراند، پشتیبانی کند، همچنان که این ویرایش می‌خواست برافرازی و وجد روحانی را پدید آورد. نظریه‌ی که بسیار گسترش پیدا کرده است، و از جمله بارثلمه ^{۵)} مولتن ^{۶)} Moulton و رُیترشولد ^{۷)} Reuterskiöld پیروان آن هستند، این است که می‌گویند: ۱- اینکه زادگاه نخستین زردشت را بنا بر روایت‌های بعدی باید در ایران غربی جستجو کرد، و او از آنجا کم و بیش داوطلبانه به سوی شرق ایران مهاجرت کرده است. ۲- اینکه او در شرق، که مردم

در مرحله‌ی چادرنشینی زندگی می‌کردند، کشاورزی را، که در زادگاه او پیش از اینها به‌او رسیده بودند، با نشیمنگاه‌های استوار به‌کار انداخت. ۳- اینکه «ویرایش» او بنا بر این به‌معنای گذشتن از یک مرحله‌ی فرودین است به‌مرحله‌ی برتر و ۴- اینکه ویشتاسپه که شهریاری کوچک در شرق بوده است، به‌دلایل فرهنگی به‌ویرایش پیوسته است. باز گروهی دیگر از این دانشمندان در این کشمکش بیان یک تضاد اجتماعی را می‌بینند: زردشت به‌عنوان سخنگوی اقلیت «بی‌چیز» در تیره پدیدار می‌شود که از سوی طبقه‌ی حاکم، سران قوم و طبقه‌ی اشراف، بی‌ملاحظه مکیده شده بودند، و سرچشمه‌ی اصلی تغذیه‌ی آنان که همان چارپا است، با قربانی‌های وحشیانه‌ی آنها تباه شده بود. از این گروه‌ها Lehmann^(۱)، میه Meillet^(۲)، ژدریلم Söderblom^(۳)؛ میه با قاطعیت منکر این مسئله است که تضاد میان چادرنشینان و باشندگان در گاهان نقشی بازی می‌کند، در صورتی که همان و ژدریلم، گذشته از تضاد گاهانی، معتقد به یک تضاد اجتماعی به‌عنوان بخشی از همان تضاد گاهانی می‌باشد. لهما که منطقه‌ی عمل پیامبری زردشت را به‌سمت غرب ایران می‌برد، بر آن است که «ویرایش» پیامبر از نظر اجتماعی متوجه پرورش بهتر چارپا است، و ا. مایر E. Meyer گروه مردان دینی را که زردشت هم از آن گروه بود، پیشوایان واقعی فرهنگ می‌داند.^(۴)

در میان این آراء می‌توانیم نخست به‌سادگی آنچه را که در کشمکش گاهانی پیکاری میان ایرانیان و هندیان ودایی می‌بینند، کنار بگذاریم. همین بررسی موقتی، که پیش از این درباره‌ی وضع دینی مخالفان انجام شد، بدون ابهام به‌این جهت راهبری می‌کند، که این مخالفان را باید در یک جامعه‌ی دینی جستجو کرد، یعنی انجمن میثره؛ و این نتیجه در بخش آینده تکمیل و استوار خواهد شد. برای اینکه دَئوها را بازشناسیم نیازی به بیرون رفتن از جهان ایرانی نیست. در همان لحظه‌ی که دین آهوره نزد ایرانیان دین فرمانروا شده، تبدیل خداوندان به‌موجودات اهریمنی صورت گرفته بوده. علت اینکه دشمنان دَئوها و دروگ‌ها و پیروان دروگ نامیده می‌شوند، هر چند خود در محیط و سرزمین دین آهورایی قرار گرفته‌اند - چون میثره یک آهوره بود - این است که این نام‌ها از جمله ناسازگاری بود که انجمن‌های دینی پیکارگر به‌ویژه خویشاوند نزدیک، به روال عادت، «نثار» یکدیگر می‌کردند.

من هم مانند میّه باید به‌طور قطع این موضوع را رد کنم که فرقی میان چادرنشینان و باشندگان در گاهان به‌چشم می‌خورد. واژه‌ی *xrafstra*، که بارتلمه آن را «دسته‌ی راهزن» معنا کرده است، غیرممکن است چنین معنایی داشته باشد، بگذریم از اینکه معنای گاهانی آن در جاهای دیگر ناروشن است. معنای جانورهای اهریمنی و شیطانی و بیشتر از اینها معنای حشرات و خزندگان زبان‌بخش که در اوستای نوین آمده است، منافات با این فرضیه ندارد، زیرا بنا بر باور مردمی که همه جا گسترده شده، هستی‌های پلید بیشتر در کالبد همین جانوران درمی‌آیند. من در گاهان هیچ‌گونه تضادی میان کشاورزان بومی و چادرنشینان پرورنده‌ی چارپا نمی‌بینم. از رویارویی و برابر هم بودن «شبان» و «کسی که شبان نیست» یا «شبان» و «ناشبان» یسن ۳۱۹، ۱۰ نمی‌توانم اشاره‌یی بر این رویارویی بیابم. اصطلاحات منفی در اینجا از نظر ساختمان اصدادی است که تنها از این رو برپا شده‌اند که گزینش ماده‌ی گاوی را که در این سرود از او سخن به‌میان است، در پیش چشم آرد. جزء مثبت، یعنی «شبان» اشاره به کشاورزی نیست. تنها پایه‌ی فرهنگی که گاهان بر آن گواهی می‌دهد، پرورش چارپا است که یک جامعه‌ی بومی و باشندده به آن می‌پرداخته است.

در پایان درباره‌ی فرضیه‌ی تضاد اجتماعی باید گفت، دست کم در توجیهاتی که تاکنون شده است این فرضیه ثابت شدنی نیست. ما حق نداریم گاهان را با تعبیری از یک جنگ طبقاتی توجیه کنیم. چنین می‌نماید که کوی‌ها و گزین‌ها و مردان دینی اوسیج در درجه‌ی نخست به‌سوی آیین نوین کشیده شده‌اند. اینکه سران تیره به‌ویژه خود را شیفته‌ی این آیین احساس می‌کردند، کاملاً طبیعی است، زیرا این آیین از انجمن میثره، یعنی انجمنی که دین آن تا اندازه‌ی بسیاری دین پیکار و نبرد بود، می‌آید، و با فرمانروایان و طبقه‌ی اشراف سخت پیوسته و گویا از نظر سیاسی دارای یک نیروی برتر بود. ولی در گاهان در یسن ۴۶۱ که به‌نام «بحران بزرگ» خوانده می‌شود، چنین می‌آید که همه‌ی انجمن پیامبر را بیرون می‌افکنند: *خَوَئِثَو، اَیْرِیْمَن، وِرْزانه و ساستر* یعنی هر سه گروه اجتماع، و فرمانروا در سر آنها. در برابر آنان پیامبر و پیروان او نماینده‌ی گونه‌یی طبقه‌ی کارگر به‌شمار می‌آیند. ولی بستگی این موضوع با فقر احتمالی پیامبر چیست؟ در یسن ۳۴۵ پیامبر آرزو می‌کند که نیروهای خدایان از دریگو *drigu*ی آنان پشتیبانی کند؛ این واژه

را «فقیر» دریوزه ترجمه کرده‌اند. با در نظر گرفتن همه‌ی اینها باید چنین داوری کرد که فقر به گونه‌ی بی‌هراستی در قلمرو معنایی این واژه قرار می‌گیرد، ولی از این رو به هیچ وجه اطمینان بخش نیست که این واژه در درجه‌ی نخست و به‌طور کلی ندرایی و یا نداشتن چیز را بیان می‌کرده است. مواد اندک اوستایی برای این واژه به‌روشنی نشان می‌دهد که این واژه به همان اندازه که مفهوم دینی دارد، دارای مفهوم اجتماعی نیز هست، و به‌نظر من به‌جهتی اشاره می‌کند که نخست به‌معنای گروهی بوده است که یک رنگ و ویژه‌ی دینی داشته، و از جمله مشخصات و ویژگی‌های دیگر آن این بوده که هیچ‌گونه ندرایی، به آن معنایی که اعضای دیگر جامعه دارا بودند، در اختیار نداشت. مسئله‌ی قطعی این است که در یسن ۳۴۵ دریگو مربوط به زردشت و محفل اوست، یعنی به‌گروه مردان مگه، و به‌نماز پیامبر برای نگاهداری از دریگو در جای نامبرده خدایان پاسخ می‌دهند - طبیعی است که به‌وسیله‌ی آن دسته‌ی که در کنار پیامبر ایستاده‌اند - با یک اصطلاحی که بدبختانه از نظر زبان‌شناسی روشن نیست ولی به هر حال می‌گوید که زردشت و محیط او یک جای ویژه و والایی در برابر دئیوها، خرفسترها و مردم داشتند. «ندرای» که شاید در اصطلاح دریگو نهفته باشد، با در نظر گرفتن همه‌ی آنچه گفته شده، یک بی‌چیزی و ندرایی مقدس است یعنی یک وضع استثنایی در میان تیره و جامعه‌ی دارا، و این مطمئناً مقصود پیامبر نیست که آن را از میان بردارد. از سوی دیگر این با ندرایی پیامبر هیچ کاری ندارد. در گاهان همچنین اشاره به‌وجود پاداش و مزد برای کوشش پیامبر می‌شود، و این یک مزد پست و ناچیزی نیست که از آن سخن می‌رود: «چه زمانی من به‌میانجی اشته مزد را دریافت خواهم کرد - ده مادیان آبستن و یک شتر - که به‌من وعده داده شده بود، ای مزدها، به‌میانجی هئوروات و آمرتات، به‌من آن پاداش را خواهی داد؟» (۴۴۱۸). در بند پس از این پیامبر می‌پرسد که چه کیفی به‌آنکس داده خواهد شد، که از او مزد دریغ خواهد کرد، که وی به‌موجب «سخن درست» شایستگی آن را دارد. باید به‌یاد داشت که این چارپای باشکوه و برجسته‌ی بی‌است که به‌پیامبر وعده داده می‌شود نه گاو ماده که در هندوستان مزد قربانی رشی ऋषی و برهمنان است. این نکته به‌نظر من تأیید می‌کند که محفل مگه از نظر مالکیت شخصی و واقعی یک جای ویژه‌ی در میان تیره داراست که طبیعتاً این مالکیت عبارت بود از گاو نری که گذران زندگی به آن

بستگی داشت. به‌سخن دیگر یک گروه ویژه‌ی پیشه‌ور جامعه بود، ولی به‌هیچ‌روی از طبقه و گروه کارگران تشکیل نمی‌شد.^{۱)}

از سوی دیگر چند مورد به‌نظر می‌آید که دلالت می‌کند بر اینکه زردشت دارای پاسو pasu یا چارپایان خانگی بود - این واژه به‌هر حال در زمان‌های بعد به‌معنای اسب نمی‌توانسته است باشد. در یسن ۴۶۲ پیامبر گله می‌کند از اینکه او مردی است بدون اثر و نفوذ (اَنئِشه anaēša)، و این چنان که خود او می‌گوید از آن‌رو است که او چارپا و مردم کم دارد. در یسن ۵۰۱ می‌پرسد، «کدام مرد نگهبان چارپای من است، چه کسی باید نگهبان من باشد؟» ولی در هنگام داوری درباره‌ی این موارد باید در نظر داشت که وقتی محفل مگه در کار است، نماینده‌ی تیره‌ی پارسا، «آرمیتی» است، و درست با آن برابر و یکسان است. در یسن ۴۶۲ ما حداکثر اشاره به این نکته را می‌بینیم که خانواده یا تیره‌ی پیامبر از نظر ظاهر بی‌اهمیت و بدون نفوذ چندان بزرگی بوده است. بی‌درنگ پس از یسن ۵۰۱ توصیف بر سر نگهداری درست چارپا در تیره می‌رود.

مهم‌تر از این این است که بدانیم چه وضعی خود پیامبر نسبت به این بی‌اهمیتی جهانی داراست. پیامبر این نکته را با جستجویی در زمینه‌ی دینی جبران می‌کند: «این‌گونه یاری‌رسان، چنان‌که دوستی به‌دوست خود می‌کند، باشد که تو [ای اهورمزداه] دارا شدن و هومنه را به‌یاری اش به‌من بیاموزی» (۴۶۲). میان این «دارا شدن و هومنه» و بالیدن زمینیِ گاو یک پیوند ویژه‌ی حکمفرما است؛ این نکته از پایان سرود گاهانی گاو که از پاره‌ی جهات همپای یسن ۴۶۲ است به‌دست می‌آید، که پیام و رسالت زردشت بازگو می‌شود. از آنجا که خدایان نگاه‌های خود را به‌زردشت همچون یاری‌دهنده‌ی درست گاو دوخته‌اند، گاو سر به‌شکایت دردناک بر می‌دارد، که باید او به‌یک چنین مرد بی‌اهمیت و بی‌نفوذی (اَنئِشه؛ بلافاصله پس از این واژه هم‌معنای آسوره asūra می‌آید) به‌عنوان سخنگو در میان مردم بسنده کند، در حالی که او به‌مردی با نیروی واقعی نیازمند است. از این‌رو وی از خدایان برای پیامبر «چنان زور و نیروی (پیوسته) را با و هومنه خواستار است که به‌وسیله‌ی آن پیامبر خانه‌ی نیکو و آشتی (چراگاه) بتواند پدیده آورد» و در دنباله‌ی آن خدایان نیایش می‌شوند که در جمع مگه حضور یابند و این جمع مگه آماده است که این الهام خدایی را دریافت کند (۲۹۹-۱۱).

بدین گونه به نقطه‌یی رسیدیم که در آنجا بر موضوع اهمیت اجتماعی پیکار زردشت و بحران تیره‌ی او می‌تواند روشنائی تازه‌یی بدرخشد.

این نکته را باید بپذیریم که نقطه‌ی آغاز این کشمکش و ستیز در این است که یک آیین نوینی در حال رخنه کردن در تیره‌ی زردشت است، و این آیین عبارت است از یک ترکیب رسم دینی رازآمیز هئومه و گاو با حالت خلسه. نتیجه‌ی آن این است که زئوتر تیره و گروه رازآمیز باید احساس کنند که برای پیکار خوانده و تحریک شده‌اند. اینان باید نخست به دلیل انگیزه‌ی دینی به این کار کشیده شده باشند، ولی بدیهی است که انگیزه‌های دینی به همان نسبت هم دلیل‌های محرک اجتماعی بودند. سراسر این دین، بی‌آنکه بتوان اجزاء آن را از هم جدا کرد، با زندگی اجتماعی در هم بافته شده است. زندگی اجتماعی دین است و دین بازتاب زندگی اجتماعی. در این که این آیین نو تنها از نظر ظاهر سبب شد که تأثیرات مورد نظر کمتر شود نباید تردیدی داشته باشیم. هر آنکس که هنگام شب از هئومه مست می‌شد، هرگز نمی‌توانست به هنگام روز آماده‌ی کار باشد. کشتار بی‌ملاحظه‌ی گاوان طبیعی است که از هستی این چارپای گرانبها می‌کاست، و این هستی بود که وجود تیره بر آن پایه‌گذاری شده بود. اما این ضربه بر محفل زردشت بسیار ژرف‌تر برخورد کرد. پرورش چارپا در واقع بنیاد افسانه‌یی خویش را - شاید امروز بگوییم ایدئولوژی خویش را - در دستگاه همه فراگیر اشته یا نظم راست، یعنی چیزی که بر آن روش طبیعی زندگی و پیوند مرتب با جهان خدایان بنیادگذاری شده است، داشت.

هیچکس نمی‌تواند هنگامی که یسن ۲۹ (یسن گاو) را به دقت می‌خواند در این تردید کند که روان گاو گئوش اورون (Gəuš Urvan) که دربرگیرنده‌ی گاو نر و ماده (گاؤ آزې) است، یک موجود آسمانی است. همین روان است که هم معنای دیگر خدایان، که در بخش پیش از آن سخن گفتیم، می‌باشد: او نماینده‌ی چارپایان زمینی است به عنوان یگان جامع و شخصیت آسمانی شده، ولی در عین حال او چارپای زمینی است و هر چه که در روی زمین گاو نامیده می‌شود جزئی از او است. او وجودی نخستینی است که روزگاری در آغاز از سوی یک خداوند ویژه‌یی به نام گئوش تَشَن Gəuš Tašan، یعنی آفریننده‌ی گاو، پدید آمد، او دارای روایید درآمدن به جهان آسمانی است و در آسمان

است. از این رو در یسن ۴۶۱۹ می‌آید که هر که به‌زردشت یاری دهد پاداش او در آن جهان از جمله چیزهای دیگر گاو آزی باید باشد، و این به‌گمان من به‌معنای «دو گاو آبستن» نیست، بلکه «گاو آبستن و گاو نر» است که هر دو به‌صورت دوین با مفهوم مهم‌تر (نک. پیش از این ص. ۱۱۰ به‌بعد) بیان شده است. ولی «آفریننده‌ی او او را برای چوپان آفرید»، (۲۹۶). او چارپای زمینی است، او با چوپان بزرگ می‌شود و با او متأثر می‌شود. با تحمل درد روان گاو سرود گاهانی گاو، که از نظر نمایشنامه‌ی بسیار غنی آراسته شده است، آغاز می‌شود: روان گاو در پیشگاه خدایان می‌نالد، که او زور و فشار و وحشیگری و کشتارخواهی را باید بکشد (یسن ۲۹ بند ۱). هیچ تردیدی در این نیست که در پشت این نالش وحشیگری‌های قربانی در آیین تازه قرار گرفته است. درباره‌ی درون مایه‌ی این سرود در بخش پیشین گزارش شد (ص. ۱۰۵ به‌بعد). اینجا تنها توجه به یسن ۲۹۷ که برای دریافتن جهان افسانه‌ی چارپایان بی‌اندازه مهم است، باید جلب شود (سخنگو به‌احتمال بسیار روان گاو است):

اهورمزده با دستور اثربخش خود (سپنثو ساشنیا spəntō sāsnayā) و هم‌داستانی اشه، سخن خدایی درباره‌ی ریزش (آزوتیش مائره azutōiš maθra) را برای گاو و شیر را برای [مردم] تشنه آفرید.

این قطعه از نظر ساختمانی خودش کاملاً روشن است و سازگاری میان قسمت‌های گوناگون برای گمان جایی نمی‌گذارد. از این رو جای شگفتی است که بارتلمه درون مایه‌ی این قطعه را این چنین بد فهمیده است؛ بنا بر ترجمه‌ی بارتلمه معنی این قطعه این است که اهورمزده برای گاو وظیفه معین کرده است، که چربی (آزوتی āzūti) و شیر خود را به‌عنوان خوراک به مردم بازگذارد. این قطعه به‌جای این موضوع با همه‌ی آشکاری مطلوب می‌گوید بالاترین خداوند - که به‌جز این مورد به کارهای زمینی دیگر نمی‌پردازد - با دستور خداوندی خود دو سود برای دو گروه از موجودات وقف کرده است: آزوتی برای گاو، و شیر (گاو) برای آنان که «آشامیدنی (یا خوراکی) آرزو می‌کنند»، یعنی مردم. اکنون اگر در بند ۶ گفته می‌شود که آفریننده‌ی گاو گاو نر را برای شبانان یعنی مردم آفرید، روشن است که در اینجا یک بستگی متقابل برقرار است: گاو باید از مردم آزوتی بگیرد و در برابر آن به آنان شیر بدهد، مردم باید از گاو شیر بگیرند و در برابر آن به او آزوتی بدهند. همه چیز در اینجا بستگی به معنای درست آزوتی دارد. پس می‌بینیم که

گزارشی که بارتلمه برای این واژه در واژه‌نامه‌ی خود می‌دهد تقریباً نکته به نکته نادرست است. واژه‌ی آزوتی از کارواژه‌ی آریایی هندوایرانی «(برون) ریختن» ساخته شده است، که در اوستا باقی نمانده است، ولی در اینجا باید زو- باشد. این زمانواژه یک اصطلاح آریایی مقدس کهنه‌یی است برای «قربانی نوشابه». واژه‌ی āhuti هم، که در زبان هندی برابر واژه‌ی āzuti است، در اصل معنای «نوشابه‌ی قربانی» می‌داده است - هم خود اعمال و هم «قربانی نوشابه» - ولی در اثر کاربرد بسیار آن در مراسم دینی دارای بسیاری معنای ویژه‌یی شده است، که بیرون از هندوستان به کار برده نمی‌شود. بارتلمه از این معنای ویژه فریب خورده و از این رو به لغزش افتاده است. از نظر ریشه‌شناسی معنای آزوتی چیزی نیست جز ریزش نوشابه‌یی، برون ریختن؛ تردیدی نیست که همه جا در اوستا یک اصطلاح مقدس است، حتی هنگامی که در معناهای دیگری که در هند به کار می‌رود. در یشت آزمایش آتش یا سوگند (۱۲۳) از آزوتی گیاهان سخن می‌رود که هنگام آزمایش آتش به کار می‌رود؛ در اینجا این واژه تنها به معنای «شیره» (درست‌تر «ریزش») است. در یسن ۲۹۷ هم به گمان من به معنای «آبیاری» است، یعنی آبیاری چراگاه با پیشاب گاو برای رویش چراگاه، نک. در این باره به سخنان انجامین یسن ۴۴۰ (ص. ۴۹ و ۱۹۹) بیشتر جاهایی که در اوستای نوین واژه‌ی آزوتی می‌آید، برمی‌گردند به همین قطعه‌ی گاهانی مورد بحث و آگاهی اندکی به دست می‌دهند. از هر دو واژه‌ی «آزوتی و شیر» یک جفت مفهوم مقدس ساخته شده است که موضوع نیایش‌هایی است، ولی معنی آن همیشه بسیار روشن نبوده است. ولی در یسن ۱۶۸ دستگیرمان می‌شود که «شیر و آزوتی» - اینجا به صورت یک واژه‌ی مرکب به هم پیوسته شده - «آب‌ها را روان می‌کنند و گیاهان را می‌پروراند»، و این دو می‌مسلماً مفهوم آزوتی در یسن ۲۹۷ است.

پس با این روشنگری درباره‌ی قطعه‌ی چارپا، که نماینده‌ی یک موجود نخستین آسمانی است، روان گاو، دربردارنده‌ی دو شیرهای آسمانی و خدایی است: شیر و پیشاب. تصوّر شیر به عنوان یک عنصر خدایی در گاو از جمله تصوّرهای آریایی کهن است، این تصوّر در هندوستان ودایی بسیار دیده شده و در نقش شیر در آیین اوستای نوین^{۱)} هم بازتابیده شده است. توانایی پیشاب در پدید آوردن رویایی زمین در یک جامعه‌ی شبانی توجّه پرشوری را به خود جلب کرده است. امروز هم هنوز پیشاب گاو

مانند زمان وندیداد زورمندترین وسیله‌ی اهریمن‌ران و درمان بخش دین زردشتی است. پیشاب در این صفت با موهبت بزرگ دیگر آسمان به زمین، یعنی باران، شرکت می‌کند، و مانند آن یکی خاستگاه خدایی دارد. شیر و پیشاب برای گذران زندگی تیره ضروری‌اند و خاستگاه هر دو از یک سخن آغازین خدایی است، از یک بنیاد برترین خدا هنگام آفرینش شخص خودش گرفته شده است. آدمی از ماده‌ی شیر نیروی نمیرایی را در خود می‌گیرد، از پیشاب به زمین نیروی رویش آسمانی داده می‌شود. در یگانه موردی که در گاهان آزوتی می‌آید (۴۹۵) همردیف با *ایژا* است که شاید در آن یک بازگویی برای تیره، آرمیتی، می‌یابیم، و به هر حال از نظر مفهوم پیوند نزدیک با هم دارند، (نک. پس از این). یک چنین افسانه‌شناسی (Mythologie) که اصل آن را باید از یک مرحله‌ی فرهنگی بی‌اندازه ابتدایی بیرون آورد و به وسیله‌ی سودجویی از گاو مشخص شده است، بی‌گمان دست کم خوردن گاو در مراسم دینی آن غیرممکن بوده است. مطمئناً چندان گستاخانه نیست که فرض کنیم به کار بردن چارپای گاو به منظور کشتار برای انجمن گاهانی هنگام رواج آیین تازه، ناشناخته بوده یا در هر صورت همچون یک گناه به آن نگاه می‌شده است.

اکنون گویا آیین تازه هم خود دارای افسانه‌ی گاو بوده است. برای طرفداران گاو هم می‌بایستی که این چارپا نماینده‌ی یک وجود اصلی آسمانی، که از نیروی نمیرایی اش بهره می‌گرفته‌اند، بوده باشد؛ ولی این بینش در جهتی گسترش یافت که پذیرش نیروی آسمانی از راه خوردن چارپا به منظور دینی باید صورت می‌گرفت، قطعی نیست. یا احتمال هم می‌توان داد که در این باره اصولاً گونه‌ی خوار شمردن شیر در میان بوده است. به احتمال بسیار اینها چارپایان نرینه بوده‌اند که برای اجرای مراسم دینی به کار می‌آمدند. در انجمن میثره گاو نر به عنوان بالاترین پیکریافته‌ی ورثرغنه نقش بسیار برجسته‌ی به عهده داشت و بیش از دیگر چارپایان، حیوان مقدس سران تیره به شمار می‌رفته است. تا آخرین مراحل دین میثره در دولت رُم گاو نر سیمای مرکزی این دین بود، این چارپا کشته می‌شد و خون او نیروی سپته‌یی داشت. با این حال در انجمن گاهانی به گونه‌ی انکارناپذیری از این گونه فرق گذاشتن میان گاو نر و ماده چیزی نمی‌خواستند بدانند. متن‌ها نشان می‌دهند که به طور قطع مردم بی‌خبر از ظرافت‌های

افسانه‌یی آیین تازه، به‌همین گاوهای شیرده دست می‌آختند. در هر صورت با کشتن گاوهای نر از زمین نیروی آسمانی و برکت پیشاب را می‌گرفتند. «نه، اینان با پیشاب چراگاه را آن‌گونه آبیاری نمی‌کنند که او را به‌یاری اشته‌پروورانند». چنین می‌آید در یسن ۴۴۲۰ پس از توصیف رفتار کرپن‌ها و اوسیچ‌ها و کوی‌ها با گاو ماده (نک. ص. ۱۹۹).

پس زردشت در پیکار است در جهت پذیرفتن عادی نیروی خدایی چارپا، از راه آشامیدن شیر، بر خلاف به‌دست آوردن همان نیرو از راه خلسه و افراط در قربانی‌های وحشیانه؛ در پیکار است برای حقّ زمین بر نیروی آسمانی پیشاب چارپا، بر خلاف زیاده‌روی و افراط در این داده‌ی آسمانی از راه کشتن گاوها - برای آسیب‌ناپذیری روان گاو و برخلاف توطئه‌های کشتارخواهی بر زندگی خدایی گاوان. زد و خورد در درجه‌ی نخست میان دو افسانه، با پیوند مستقیم به‌زندگی عملی صورت می‌گیرد.

اما اینک همه‌ی این افسانه‌های چارپا از نظر اجزاء در همه‌ی دین اجتماعی گنجانده شده بود، و هرگونه حمله یا اعتراضی بر جزء نخست با مرکز دین اجتماعی برخورد پیدا می‌کرد. چارپا برای مردم و زمین نیروی آسمانی فراهم می‌کند؛ در حالت خلسه‌ی مگه، آرمیتی و وُهومَنَه با هم رایزنی می‌کنند، در آنجا آسمان و زمین با هم برخورد می‌کنند، آنجا خداوند از زمین دیدار می‌کند؛ چارپا و مگه هر دو در خدمت یک هدف هستند. دو جا در گاهان این بستگی به‌خوبی در پیش چشم می‌آید:

۴۹۵ اما آنکس ای مزده، هم ایژا هست و هم آزوتی، که دُئنا را با وُهومنه یکی می‌کند - او هر که باشد - به‌یاری اشته از آن تیره‌ی نیکوی آرمیتی است و به‌خاطر او است که در شهریاری تو است ای اموره.

آغاز این سخن از نظر زبانی سنگین است و به‌خوبی روشن نیست. معنای آن می‌تواند چنین باشد: هر که دُئنا را با وُهومنه یکی کند پیکر یافته ایژا و آزوتی است، و در اینجا ایژا توصیف و بازگویی است برای آرمیتی (= تیره‌ی کوشنده) و آزوتی را معادل آن باید دانست (آبیاری=همگی و یکپارچگی آب دهندگان=آرمیتی پرستار چراگاه). ولی ممکن است که خواننده‌ی سرود در اینجا همین اندازه می‌خواهد بگوید «ایژا و آزوتی درست (کوشندگی و رسیدگی به‌چراگاه) این است که آدمی دُئنا و وُهومنه را با هم یکی کند». یکی کردن دُئنا با وُهومنه یعنی درک کردن حالت خلسه؛ هر که چنین کند بستگی درست با چارپا دارد، همان‌گونه که یک فرزند خوب آرمیتی باید داشته باشد.

۴۸۵ فرمانروایان خوب بایسته است که بر ما فرمانروایی کنند نه فرمانروایان بد. آماده کن ای آرمیتی از راه کارهای چپستی خوب، آن را برای مردم، که برای باززایی بهترین است؛ اثربخش باش برای گاو ماده، باشد که آن را برای خوراک ما فربه سازی.

«کارهای چپستی خوب» در حالت خلسه اثربخشند (نک. ص. ۱۶۲ به بعد)؛ این کارها انسان را با مقام خدایی یکی و «باززایی را» آماده می‌کند، یعنی پاک کردن و نوسازی زمین. رسیدگی به چارپا و خوراکی که از گاو ماده گرفته می‌شود، در همان دم بلافاصله با این کارهای خلسه‌یی نامیده می‌شوند.

از این رو حمله‌ی آیین تازه بر چارپا و نحوه‌ی اندیشه‌یی که به آن مربوط است، در درجه‌ی نخست تهدید خطرناکی است برای آنچه که نقطه‌ی مرکزی در دین انجمن گاهانی بود، یعنی دین راز مَگه، حالت خلسه، برخورد با آنچه که از آن خداوند است. یسن ۳۲ که من در صفحه‌ی ۱۹۷ بندهای ۱۲ تا ۱۴ آن را که برای طبیعت این کشمکش تعیین کننده است، نقل کردم، با علاقه و نفرت سوزان، نابودی و تباهی را که آیین تازه برپا کرده است شرح می‌دهد، و تقریباً در هر بند نشان داده می‌شود که این تباهی و نابودی در ویران کردن جشن‌های رازانگیز نهفته است. دَئوها و کسانی که آنها را می‌پرستند کار را بدانجا کشاندند که مردم خود را از وهومنه دور نگاهدارند و از خرتوی مزده اهوره و آشه روی بگردانند (بند ۴)، آنها مردم را بر سر زندگی خوب و نمیرایی با همان اندیشه و گفتار و کردار بدی فریب می‌دهند که آکه مینو، دَئوها را در آغاز آفرینش فریفت (بند ۵، نک. ۳۰۵-۶). آنها پر از گناهند و گمان می‌کنند، که از راه آن گناهان نام‌آور می‌شوند، ولی اهورمزده از همه بهتر می‌داند که این چنین نیست؛ داوری در شهریاری مزده انجام خواهد شد (بند ۶). امید است که هیچ مردِ رَه یافته‌یی، که می‌خواهد به هنگام داوری، که به میانجی فلز گداخته فرا داده خواهد شد، بهره‌یی داشته باشد، از گناهان آنان فریفته نشود. گناهی که آنان می‌کنند گناه نیمه است، که جشن کشتن گاو (نر) را بنیاد گذارد، و پیامبر خود را از ایشان به سختی جدا می‌کند (بند ۸). آموزگار بد آموزه‌های ما را تباه می‌کند، با واژه‌های رازآمیز خود خرتوی زندگی را از میان می‌برد، او پیامبر دارایی را، که از سوی وهومنه به مرحله‌ی تقدیس رسیده است می‌رباید (بند ۹)؛ کسانی آموزه‌ها را تباه می‌کنند که می‌گویند گاو و خورشید بدترین چیزها هستند که دیده می‌شوند (بند ۱۰)؛

کسانی زندگی را تباه می‌کنند که دیدی وارونه به گونه‌ی پیروان دروغ دارند، و پیروان اشه را برای ترک کردن وهومنه از راه بدر می‌برند^{۱)} (بند ۱۱). آیین تازه نه تنها از جهت منفی زیانمند است، از جهت مثبت هم دارای یک ناخوشایندی است، چه یک جشن رازآمیز نوینی است که جشن پیش را از میان برمی‌دارد.

این است معنی راستین بحران. در چنین وضعیتی به زردشت فراخوانی از سوی خدایان تیره‌اش رسید، که مدافع آنان باشد و نماینده‌ی آنان در میان مردم. در سرود گاهانی گاو سند درست از این فراخوانی در دست است؛ این سند به شکل یک نمایشنامه‌ی آیین ابتدایی است و با یک سرزندگی، پری و آشکارایی نشان داده شده است که این قطعه‌ی نادر و شگفت‌انگیز مرواریدی از شعر آریایی ابتدایی پدید آورده است. نالش روان گاو نقطه‌ی آغازین سراسر تأثیر زردشت است. در درگیری میان هر دو آیین وی با همه‌ی دل و جان در کنار دین پدران ایستاده است و به طرفداری از هستی رازآمیز و افسانه‌ی چاربا با پیامدهای عملی‌اش، همراه با گروه مگه‌ی خویش در می‌آید. این مسایل اشه یعنی نظم خدایی را به زردشت می‌نمایانند، نظمی که بدون آن گیتی پایدار نمی‌ماند و تیره نمی‌تواند زندگی کند. اثری از یک ویرایشگر در او دیده نمی‌شود. وضع موجود را به سختی حفظ می‌کند. تصویر یک روحانی روستایی دوستار پیشرفت، با دلبستگی او به اصطلاحات کشاورزی، که پژوهش‌های دهه‌های پایان سده‌ی نوزدهم معمولاً درباره‌ی او طرح می‌کردند، یعنی چیزی را که این زمانه از آن یک بنیادگذار راستین دین می‌دانست، بی‌گمان شایان توجه است، ولی از نظر تاریخی سرتاسر همه نادرست است.

دو امکان گوناگون وجود دارد که می‌توان با یک بحران موجود رویارویی پیدا کرد، و همیشه این دو امکان وجود داشته است. دسته‌ی از نظم موجود با دندان‌های فشرده، کورکورانه دفاع می‌کنند و تنها از این رو که آن نظم کهنه و عادی شده است و در دل خود غالباً درباره‌ی حقانیت خود نامطمئن هستند، ولی با یک بی‌شرمی و گستاخی دانسته بخصوصی از حزب خودشان جانبداری می‌کنند. دسته‌ی دیگر در درون خود از آن بحران تکان خورده‌اند، دست سخت‌نیازمندی آنان را به سوی درکی تازه و به دست آوردن ارزش‌های شخصی می‌کشاند، ارزش‌هایی که به آنها اقرار دارند، آنها به یک

«هم‌نهاد» نوین و پایدار ناگزیر می‌شوند، عشق آنها زبانه می‌کشد و هدف‌های آینده‌ی نوینی می‌آفریند. زردشت از این دسته‌ی دوم است. او بحران را با تمام جدّی بودنش درک کرده و دیده است، تهدیدی است کشنده برای نظم خدایی تیره‌ی خود، و کشیده می‌شود به سوی عهده‌دار شدن تازه و ژرفی از دین موروئی پدران و آگاهی خدایی او راه نوینی می‌شکافد. شور دینی به جنبش در می‌آید و بر بالاترین نقطه‌ی موج خود یک باور جهان‌پسین همراه می‌آورد.

هم اکنون دیدیم که چگونه در سرود گاهانی گاو اهورمزداه گویی پایه به پایه از جایگاه والای خود بر فراز رویدادها به پایین می‌آید تا به درماندگی‌های روان گاو دست یابد، این اهورمزداه نیست، بلکه گاو است که روان گاو را آفرید و زبندگی و نازبندگی از هر دو همزاد نخستین پدید آمد، از مینیوی خوب و بد. مینیوی خوب آن است که سپنّه، اثربخش خدایی و نیرومند کاری است؛ اهورمزداه تنها نقشه را طرح کرده است. ولی اکنون ناگزیر می‌شود فریاد گاو را بشنود، و زردشت را فرا می‌خواند. در بند پایانی این فریاد بلند می‌شود: «اکنون نزد ما بیا ای اهوره!». نقطه‌ی تحوّل قطعی در بند ۷ می‌آید که روان گاو به اهورمزداه یادآوری می‌کند که هم او در آغاز آفرینش با یک فرمان خدایی برای پیوند میان گاو و انسان اثربخش (سپنّه) بود. در یسن ۴۶۹ زردشت در یک نقطه‌ی حساس زندگی خود بر سر رویدادهای سرود گاو باز می‌گردد:

چه کسی نخستین بار، سوزان، برای من روشن ساخت که چگونه ما ترا باید گرامی بداریم، ترا همچون کسی که فزاینده‌ترین، همچون اهورای وابسته به جهان اّشه، که اثربخش در کار (شِیروئوی سپنّه *šyaoθanōi spənta*) است؟ آنچه را که جهان اّشه به تو گفت، آنچه را که آفریننده‌ی گاو به اّشه گفت، آن را می‌خواهند اینها به میانجی و هومنه از من به دست آرند.^{۱)}

رویداد مهم و تعیین کننده در سرود گاهانی گاو درست همین نکته است که اهورمزداه، که خدای بیکار و آسوده و دور مانده از تیره است، و در زمان نخستین اثربخش بوده و بس، و آن هم با دستورهای خود، اکنون با نیروی کارگر خود در جایگاه مَگّه آشکار می‌شود، و در آنجا نیروی خود را به صورت «کار» مَگّه، در کارهای دینی خلسه نشان می‌دهد. در رسالت خود و با رسالت خود زردشت اهورمزداه را همچون کسی مشاهده

کرده است که بر روی این زمین هم سپته است. از این دیدار دو سرود گاهانی یعنی یسن ۳۱ و یسن ۴۳ که برای شناخت تحوّل و پرداختگی دینی زردشت بنیادین هستند سخن می‌گویند و از آن دو تا دومی در نوشته‌های ایرانی به عنوان سرود گاهانی «پذیرش دینی» شناخته شده بود. من پروای دست زدن به این ترجمه‌ها را کرده‌ام، هر چند دشواری‌ها به‌ویژه در یسن ۳۱ به اندازیه‌ی کافی، تقریباً چیرگی ناپذیر می‌نمایند، ترجمه‌ی من در بسیاری جاها از آنچه تاکنون شده جدا می‌شود^{۱)}: دلیل‌های زبان‌شناسی - که در یادداشت‌ها بازگویی شده است - پیدا است که در اینجا باید بسیار کوتاه برگزار شوند

یسن ۳۱

۱- در حالی که ما برای شما این مقرّرات را یاد می‌کنیم، سخنانی فرا می‌گویم، که ناشنیدنی است برای کسانی که از روی مقرّرات دروغ زیست مایه‌ی اشه را تباه می‌کنند، امّا بهترین سخنان است برای آنان که برای مزدها پر از کوشایی هستند.

۲- اگر از این رو راه بهتر برای گزینش باز نیست، من به‌سوی همه‌ی شما همچون کسی که اهورمزدها او را داور (زتر) میان این هر دو دسته می‌داند، می‌آیم برای آنچه ما برابر اشه می‌خواهیم زندگی کنیم.

۳- پاداشی که تو به‌هر دو دسته با مینو و آتش خود خواهی داد و به‌وسیله‌ی اشه ترتیب خواهی داد [و] دستوری که برای افروختگان؟ ارزش دارد، آن را بشود که تو ای مزدا، به‌میانجی زبان دهان خودت آگاهی دهی برای دانستن ما، تا من از این راه همه‌ی زندگان را در برابر یک گزینش قرار دهم.

۴- هرگاه مزدها و سروران دانا (جمع مزدها اهوره) و آرمیتی با آشه نیایش کردنی هستند پس از وهیشته مَنه یک نیروی پر قدرت آرزومندم تا با افزایش آن بر دروغ (دروغگو - پیرو دروغ) چیره شوم.

۵- به‌من بگو، بدان‌گونه که یک تصمیمی بتوان گرفت، آن بهتر را آنچه را که شما (خدایان) به‌وسیله‌ی وهومنّه باید بدهید - آنچه با آن من کشیده (؟) می‌شوم از راه وهومنّه چیزهایی را بشناسم، و به‌یاد داشته باشم، ای مزدا که یا نخواهند بود یا خواهند بود.

۶- بهترین چیز بهره‌ی آنکس خواهد شد که همچون مرد ره یافته سخن خدایی راستین مرا درباره‌ی هئوروات، آشه و امرتات بگوید: از آن مزدها است نیرویی که او (=مرد ره یافته) برای خود به‌دست وهومنّه می‌رویاند.

۷- او، که نخستین بار به‌یادش آمد: «در جاهای روحانی (خواثره xvaōra) باید که با روشنایی پر شوند» او از راه خرتوی خود آفریننده‌ی اشه شد تا از این راه وهیشته مَنه را به‌دست آورد. اینها [نیروهای خدایی] را تو می‌گذاری ای مزدها که ببالند از راه مینویی که تاکنون همان است که اهوره

۸- اما اینکه تو ای مزدها، پیرترین و جوان‌ترین و پدر و هومنه هستی، این را من به میانجی مَنّه دانستم هنگامی که با چشمان («در اصل» در چشم) دریافتم که تو آفریننده‌ی راستین اشته هستی و اهوره در کارهای زندگی (آهو).

۹- از آن تو بود، آرمیتی، از آن تو آفریننده‌ی گاو، از آن تو خرتوی مَینو، ای مزدها اهوره، هنگامی که تو به او (=به گاو) راهی بخشیدی که، یا به دارنده‌ی چراگاه، یا به آنکس که دارنده‌ی چراگاه نیست، ببیوندد،

۱۰- و همین که او (گاو مادین) از این هر دو همچون اهورای خود در جهان اشته برای آنکه از او محافظت و به او رسیدگی کنند، دارنده‌ی چراگاه را برگزید، آنکه خود را می‌خواهد ببندد (؟) از سوی و هومنه - آنکس که دارنده‌ی چراگاه نیست، ای مزدها، هر اندازه هم که به خود فشار می‌آورد، هیچ‌گونه بهره‌ی از آیین نیکو ندارد.

۱۱- از هنگامی که تو ای مزدها، در آغاز برای ما زندگان و دَئناها و خرتوها را به یاری مَنّه خود آفریدی، از هنگامی که روان زندگان را (اوشتنه *uššana*) استومند کردی، از هنگامی که تو کردارها را و رأی را (آزمایش آتش) [آفریدی] که یک خواهنده‌ی آزاد به دلخواه تصمیم‌ها را (رأی‌ها را) در اختیار داشته باشد،

۱۲- اکنون هم سخنگوی ناراست و هم سخنگوی راست، هم راه یافته و هم راه نیافته، هر یک به‌روال دل و مَنّه خود، آواز خود را بلند می‌کند در آنجا که آرمیتی با دوست جفت خود، مینو، رایزنی می‌کند، از پی او روان.

۱۳- گناهان آشکارا و نهان که از راه بررسی ثابت می‌شود، ای مزدها، و کسی که به او بزرگترین رهایی از یک زیان کوچک می‌رسد همه‌ی اینها را تو می‌بینی به میانجی اشته، در حالی که تو آن را زود با چشم درمی‌یابی^{۱)}.

۱۴- از تو می‌پرسم ای اهوره درباره‌ی چیزهایی، که می‌آیند و درخواهند آمد: چه پاداشی باید پیروان اشته بنا بر کارهایی که شده و چه مزدی برای پیروان دروغ تعیین شده است، چگونه خواهند بود هنگامی که به حساب همه رسیدگی می‌شود^{۲)}.

۱۵- از آن می‌پرسم: چه پادافره‌ای به آن‌کس خواهد رسید که برای پیرو دروغ، برای بدکار در جستجوی فراهم کردن نیرو است، ای اهوره، آنکه زندگی را نمی‌تواند بیابد بدون آنکه به دارنده‌ی چراگاه - کسی که به مردم و چارپا هیچ‌گونه بدی نمی‌رساند - زیان رساند.

۱۶- از آن می‌پرسم: او چگونه خواهد بود که نیکوینانه می‌کوشد به یاری اشته نیروی خانه یا بخش یا سرزمین را افزون کند - مردی که از آن تو است ای مزدها اهوره -، کی او خواهد آمد و چه خواهد بود کارهای او.

۱۷- آیا پیرو اشته آن بزرگتر را می‌گزیند یا پیرو دروغ؟ مرد رهیافته باید که آن را به مرد رهیافته بگوید،

مرد رهنیافته نباید که باز فریب دهد. تو برای ما ای مزداه اهوره یک آگاه‌کننده‌ی وُهومنه باش!

۱۸- هیچیک از شما نباید به مانثره (m 0ra)؟؟ و دستورهای پیرو دروغ گوش کند، چه او خانه یا خانواده یا روستا یا کشور را به بدبختی و تباهی می‌سپارد. پس آنها را با جنگ افزار ادب کنید!

۱۹- باشد که به آن‌کس گوش فرا دهند که همچون مرد رهنیافته در اندیشه‌ی خودش اشته را، همچون پزشک زندگی (یا پزشک هستی)؟ (آهروم بیش ahūm.biš) نگاهداری می‌کند، ای اهوره، در اینکه او بر گزینش آزاد بر زبان برای سخن گفتن بر راستی چیره است، آنگاه که بخشیدن مزد به هر دسته انجام می‌گیرد در [شهریاری] خوب از راه آتش فروزان تو، ای مزداه.

۲۰- آنکه به پیرو اشته می‌پیوندد، شکوه (؟) سرانجام دارایی (؟) او خواهد بود^(۱). زمان درازی تاریکی، خوراک ناخوش، ناله‌ی درد - به سوی چنین هستی (آهر) دَئِنای [شما] با کارهای شخصی خودش (یعنی کارهایی که خاستگاهشان وهومنه نیست) شما را رهبری خواهد کرد، شما ای پیروان دروغ.

۲۱- مزداه اهوره به خاطر خود [سروری] لبریز خویش، پایداری (؟) یگانگی وهومنه (=یگانگی پایداری وهومنه) با هئورواتات و آمرتات با نیرو و اشته به آن‌کس خواهد رسید که به یاری مَینیر و کارها، برای او یک یار اهل راز است. (اوروئه urva0a).

۲۲- این چیزها برای مرد نیک‌نگر آشکار است، زیرا که او در [وُهو] مَنه بهره‌یی به دست خواهد آورد. به یاری نیروی خوب، سخن [خوب] و کردار [خوب] بر اشته اثر می‌کند (؟). او برای تو ای اهوره مزداه، سوزنده‌ترین یاور خواهد بود^(۲).

این سرود گاهانی مستقیماً به یسن پیش، یعنی یسن ۳۰ بستگی پیدا می‌کند، که بخش‌های بسیاری از آن به مناسبت‌های گوناگون بررسی شد. قطعه‌ی عمده‌ی آن بند ۳-۶ است که ترجمه‌ی آن در ص. ۱۰۶ داده شد، و در آن بازگویی می‌شود، که چگونه آن دو مینیوی همزاد در زمان نخستین زیندگی و نازیندگی را آفریدند و چگونه دَئوَه‌ها اشتباهی شوم در گزینش میان این هر دو ضد مرتکب شدند؛ در اینجا افسانه‌ی سستی آفرینش انجمن گاهانی باز دیده می‌شود. به دنبال آن در بند ۷ سخنی است درباره‌ی بنیادگذاری خلسه و آزمایش آتش، و تمام این سرود با گوشزد و توصیفی که به صورت رویارویی تهدیدآمیزی از هر دو راه و هدف برابر هم، پایان می‌پذیرد: «هر گاه شما، که شما مردم هستید درست دستورها را (اورواتا urvātā) به یاد داشته باشید که مزداه ترتیب داده است: خوشی و ناخوشی، و اینکه پیروان دروغ باید تباهی دیرپا (=همیشگی)، ولی پیروان اشته رهایی را باید به دست بیاورند، آنگاه پس از این به کام خواهد بود» (بند

۱۱). به این واژه‌ی اورواتا (urvātā) واژه‌های آغازین یسن ۳۱۱ اشاره می‌کنند. اورواتا دارای یک مفهوم رازآمیز و آزمایش آتش می‌باشد که از کارواژه‌ی وُر var به معنای گزیدن، تصمیم به چیزی گرفتن، خود را به چیزی وادار کردن مشتق شده، با توجه به مقام خداوندی آزمایش آتش (ص. ۶۷)؛ پس معنای آن «تعیین» در اصطلاح و از نظر حقوقی و دینی است، و بستگی پیدا می‌کند همیشه با خدایان. در یسن ۳۱۳ گونه‌ی دیگری که درست‌نویسی شده‌ی آن است یعنی اوروِته urvata دیده می‌شود. ماده‌ی وُر- var- گذشته از واژه‌ی اوروِته که پیش از این بارها با آن سروکار داشتیم، همچنین در واژه‌ی وِرَنه varēna (varana) هم هست، و من در یسن ۳۱۱۱ واژه‌ی «تصمیم» ترجمه کردم؛ ممکن است این واژه درباره‌ی انسان هم به کار رود در آن صورت حالتی را بیان می‌کند که در نبرد میان خوب و بد داراست، چنان‌که معنای باور را دارا می‌شود، یعنی ایمان و راستای زندگی که انسان به آن پیوسته است.

در یسن ۳۰۱۱ دستورهای اهورمزده برای پیروان اِشه و پیروان دروگ فراگفته می‌شود؛ در یسن ۳۱۱ کاربرد عملی بر روابط زمان حاضر منتقل می‌شود. برای موردی که هر دو راه به‌طور آشکار بیان نمی‌شوند زردشت می‌خواهد یک آزمایش آتش برگزار کند و در آن او خود رتویا نماینده‌ی نیروی قاطع خداوندی دیده می‌شود (بند ۲). اینکه این به‌راستی یک آزمایش آتش است، که در برابر آن زردشت دشمن خود را می‌خواهد فرا بخواند، از بند ۳ دانسته می‌شود، که وی نیایش می‌کند، که پاداشی که به‌دست مینیوی اهورمزده و آتش باید داده شود، به‌روشنی با «زبانِ دهان» باشد، باشد که در سخن خلسه‌یی الهام شده‌ی خدایی آگاه کند (ص. ۱۷۳). اکنون اگر راه برگزیده شده‌ی پیامبر راه درستی باشد و خدایان تیره باید نیایش شوند، برای خود نیروی پرتوان خواستار می‌شود تا از این راه بر پیروان دروگ پیروز شود (بند ۴). شگفت‌انگیز در اینجا اصطلاح «خداوندان دانا» است به‌صورت جمع اهورمزده. از آنجا که از اِشه و آرمیتی به‌نام یاد شده است، پس باید مقصود از آنان اهورمزده، سپنته مینیو، و وهومَنَه، هئورواتات و امرتات باشند؛ اصطلاح «خداوندان دانا» باز در یک جای دیگر دیده می‌شود ۳۰۹ و در آنجا به معنای مجموعه‌ی خداوندان اِشه است. اینکه این خدایان در معنای جمع اهورمزده خلاصه می‌شوند، نشان می‌دهد که این خدا یعنی اهورمزده، در

یک رابطه و پیوند بسیار درونی‌تری با نیروهای خدایی، که در زندگی تیره مستقیماً دست‌اندرکار بود، گنجانده می‌شود، تا زمانی که مفهوم آن خدای بی‌کار و بدون اثر بود. اینجا آن پدیده‌ی نوینی را که گاهان گام به گام برای ما آشکار می‌کند، آماده می‌شود.

در بند ۵ پیامبر یک گام دیگر پیش می‌رود: وی آرزومند درک قطعی (آن بهتر) است که خدایان به دست‌اشه برای دادن دارند. آنچه که می‌توان از این دریافت به هر حال از واژه‌های «به‌دست. وهومنه شناختن» است: این آن خلسه‌ی است که در آن چیزهای آینده شناخته و به یاد می‌آیند. در یسن ۴۴۹ نگرانی پیامبر پدیدار می‌شود از اینکه چگونه آنچه دیده است، به یاد خواهد آورد - این بستگی پیدا می‌کند به حالت یک خلسه‌ی واقعی (ص. ۱۶۶). دشواری ویژه در بیت دوم این بند است که من چنین ترجمه کرده‌ام: «آنچه که به میانجی آن من وادار می‌شوم، از راه وهومنه... بشناسم و به یاد آورم.» بنا بر بازشکافی من^{۱)} در واقع باید چنین ترجمه شود: «آنچه که از سوی آن کشش من (اله‌ام من ارشی ūroši [می‌آید]، از وهومنه... بشناسم و به یاد آورم.» دشواری در واژه‌ی ارشی (ایرانی باستان -šī) است و من برای آن یکبار به توجیه دیگری دارم تا توجیهات معمولی که در جستجوی آنست (بارتلمه: «حسد»، جکسن و دیگران: «پاداش»); به گمان من این واژه را نمی‌شود از واژه‌ی هندی -šī «خواننده، شاعری که از سرودهای خدایان الهام گرفته است» جدا کرد و باید معنای «برانگیختن، الهام» یا مانند این را داشته باشد^{۲)}. آنچه را که پیامبر به دنبال آن تلاش می‌کند درک و دیدار وهومنه است، که به یاری او «برانگیختن او» الهام او صورت می‌گیرد، و این حالت او را توانا می‌کند که به آینده بنگرد. آنچه که او خواستار است سخن راست است و آموزه‌ی درست از حالت جذبه، و این به او در بند ۶ داده می‌شود. این بند به گمان من از زبان آهورمزده است، و پاسخ به دعوت پیامبر را در بند ۵ دربر دارد. این پاسخ گواهی می‌دهد که در اینجا سخن از حالت خلسه است. هر آنکس که سخن خدایی آهورمزده یعنی مأثزه از هئوروات، اشه و امرتات، می‌تواند بگوید، همان کسی است که آگاهی درست از حالت خلسه که با نظم خدایی برابر و یکی است، دارد، زیرا هئوروات و امرتات دارنده و برنده‌ی واقعی نیروهای این حالت که اوته‌یوتی و توپشی‌اند می‌باشد (ص. ۱۴۷ و بعد، ص. ۱۸۶). آموزه‌ی درست در سطر آخر این بند است و می‌گوید: توان برتر از طبیعتی که شخص مجدوب در هیجان

و جوش و خروش همواره فزاینده، از راه دیدار و هوَمَنَه به دست می‌آورد، مزدایی است و از او صادر می‌شود. مزدها با توان خود مستقیماً و بدون واسطه کارگر است، او خود به‌سوی مگه فرود می‌آید، او بیرون از آمد و شد معنوی زندگی این جهان خاکی نیست. اکنون این برای دریافت بستگی اهورمزدها به جهان خدایان و انسان‌ها نتیجه‌های مستقیم دارد. بندهای آینده (۷-۱۰) چیز تازه‌یی دربر ندارد جز دگرگونی بزرگ زردشت از «خدای بدون اثر» کسی که باید پدر آن دو همزاد نخستین معنا بدهد او همان کسی است که روزگاری فضا‌های آسمان را با روشنی سرشار کرده است (بند ۷): این باید یک آموزه سنتی از خدای آسمان روز بوده باشد؛ ولی این بس نیست: او همان کسی است که اشته را آفرید تا وهیشته منه را دریافت کند، آن واقعیت بزرگ جهانی که آسمان و زمین را به هم می‌پیوندد، آن توان روحی که در سینه‌ی مردم روی این زمین می‌زید و در آن بالا در جهان روانی خدایان بر تخت نشسته است. اشته و وهیشته مَنَه را او به دست مینیو می‌بالاند و این مینیو همان کسی است که با اهوره همه وقت یکی بوده و هست. این مینیو طبیعی است که مینیوی خوب است، یعنی سپنته مینیو. به‌یاد بیاوریم آموزه‌ی کهن انجمن گاهانی را: هر دو مینیو، هم مینیوی خوب و هم مینیوی زشت، پسران اهورمزده هستند، نازبندگی هم باید از بالاترین خداوند پدید آمده باشد، هر چند با واسطه. در همین نقطه زردشت دگرگونی بزرگ خود را انجام می‌دهد. مینیوی خوب با اهوره یکی است؛ و این دارای دو معنا است. از یک سو با این سخن بیان می‌شود که اهورمزده همچنین سپنته، یعنی اثربخش، در قلمرو زندگی نیز هست. از سوی دیگر این معنا نیز در آن هست که پلیدی، نازبندگی، یکسر از اهورمزده دور می‌ماند، از سوی جهان خدایی هم رانده می‌شود، این به کلی اهریمنی است. اهورمزده برای زردشت خدای خوب به تمام معنا می‌شود.

بند ۸ با کمال روشنی به ما نشان می‌دهد که زردشت اکنون از تجربه‌ی شخصی و دیدار خود سخن می‌گوید: او در یک رؤیا دیده است، که اهورمزده آفریننده‌ی راستین اشته می‌باشد. بدین سان همه‌ی راز خداوندی برق‌آسا در پیش او آشکار می‌شود. او درمی‌یابد که اهورمزده «سالمندترین و جوان‌ترین»، نخستین و فرجامین، آغاز و انجام آفرینش است. و نیز درمی‌یابد که اهورمزده پدر و هوَمَنَه است: و نه پدر نیروهای پلیدی،

که در این جهان کار و هومنه را تباه می‌کنند. سرانجام او درمی‌یابد که اهورمزده اهوره‌یی در کارهای زندگی (آهو)^(۱) است: در آیین‌های دینی و کارهایی است که در نتیجه‌ی آنها مَگه به مقام پیوستگی خدایی می‌رسد.

دیدهای تازه پشت سر هم در می‌آیند. بندهای ۱۰-۹: هم آرمیتی و هم آفریننده‌ی گاو و هم نیروی آفریننده (خَرَتوی) مینیو - که ناگزیر از خرتوی اهورمزده که با آن اشته را آفرید، نباید جدا کرد، بند ۷ - همه از آن اهورمزده بودند، در آن روزگار نخستین، هنگامی که گاو خود در برابر گزینش میان نیکو و بد قرار گرفته بود، گزینشی که برای همه‌ی زندگان مشترک است، و برگزیده شده‌ی او که برای او خوبی بود، یعنی دارنده‌ی چراگاه پیرو اشته *vāstrya*، و آنکه چراگاه ندارد (آواستریه *avāstrya*) را رد می‌کند. بدین‌گونه آموزه‌ی کهن که هنوز در یسن ۲۹ (بند ۷-۶) به چشم می‌خورد، از میان برداشته شده است: برای روان گاو در جهان آسمانی، هیچ آهو و رَتویی که در اندیشه‌ی او باشد نیست. چارپا برای دارنده‌ی چراگاه آفریده شده است؛ اهورمزده در زمان نخستین سخن خدایی خود را درباره‌ی رابطه میان انسان و گاو فرا گفت، و جز اینجا به سرنوشت گاو نمی‌پردازد. اکنون به عکس چیز دیگر آموخته می‌شود: همه‌ی خدایان اجتماعی از آن اهورمزده هستند. دستگاه آنان دستگاه اوست. نظم اجتماعی نظم اهورمزده است، او در آنان حضور دارد، چنان که او در مَگه حاضر است. رابطه میان کارکرد و هومنه در مَگه و کارکرد دارنده‌ی چراگاه در گله‌ی چارپایان بسیار روشن نشان داده شده است. دارنده‌ی چراگاه برای گاو کار می‌کند و در اندیشه‌ی اوست، چرا که دارنده‌ی چراگاه خود را وابسته به هومنه می‌داند (این باید ناچار معنای واقعی اصطلاح فشنگَهیه *fšanghya* باشد)^(۲)؛ بی‌گمان یک رابطه‌ی علیّت میان این دو جمله برقرار است. آنکه چراگاه ندارد، سهمی در مَرتی *mōrti* خوب ندارد (این واژه باید ناچار با آن چیز سازگار باشد که ما زیرواژه‌ی *Ritus*=رسم می‌فهمیم، یعنی سخنان و کارهای روایت شده‌ی مقدّس)^(۳)؛ بی‌گمان یک رابطه‌ی علیّت میان هر دو نسبت برقرار است: آنکه چراگاه ندارد و شرکت نداشتن.

در بند ۱۲-۱۱ پیامبر از دیدار دیرپای خدایی و آموزه‌ی خدایی به سوی مَگه که در اینجا در روی زمین است برمی‌گردد، به جایگاهی که آرمیتی با همتای خود مینیو رایزنی

می‌کند. وی نشان می‌دهد که از آغاز آفرینش پیشگوی دروغین و پیشگوی راستین وجود داشت، همچنان که اکنون هم وجود دارد. بند ۱۱، که اصولاً چیزی جز اندیشه‌ی «از آغاز آفرینش تاکنون» را، به عنوان پیشگفتار برای بند بعدی بیان نمی‌کند، به توصیف واقعی شکل‌های اصلی زندگی، که هنگام آفرینش نشان داده شده بودند، تغییر صورت یافته است تا گذری باشد از آنچه پیش از این یاد شده بوده. این صورت‌ها و شکل‌های اصلی زندگی اینها هستند: جانداران (گئتا) دئناها، خرتوها، صورت جسمانی وجوه، و آزمایش آتش همراه با نتیجه‌ی آن، که داوری است از سوی یک نیروی خدای «آزادخواه». اینجا هم به دنبال آنچه پیش از این گفته شد، به ویژه ثابت می‌شود، که اهورمزده آفریننده است.

بند ۱۳ یک جمله‌ی همگانی است از یزدان‌شناسی کهن مزدایی که متوجه همه‌ی دانایی اهورمزده بر زمینه‌ی اخلاقی است و به عنوان گذر و انگیزه‌ی برای بندهای آینده ۱۶-۱۴ که پیامبر از اهورمزده پرسش‌هایی درباره‌ی سرنوشت پایانی پیروان اشه و پیروان دروغ می‌کند. در بند ۱۴ سخن از پاداشی است در رابطه با پرداخت‌ها و از «با هم پرداخت» - این نزدیکترین معنای واژه‌ی han-kar می‌تواند باشد. شاید دیگر نیازی نباشد به این که بگوییم در این شرایط فرهنگی، برخلاف آنچه که بارتلمه و دیگران این مورد و جاهای دیگر را به غلط می‌خواهند تعبیر کنند، به هیچ روی سخن از یک دفترداری و حسابداری آسمانی از گونه‌ی بازرگانی نمی‌تواند باشد. چوپانان دشت‌ها، که هیچ گونه آگاهی از خط و به طور قطع داد و ستدی جز خوار و بار نداشتند، از کجا باید اندیشه‌ی حسابداری بازرگانی آسمانی را گرفته باشند؟ مفهوم ایشود -išud که من آن را به «مزد» ترجمه کرده‌ام، در همان روزگار آریایی مشترک گم می‌شود و از میان می‌رود؛ صورت‌های ساخته شده‌ی دیگری که با اوستای نوین سازگار می‌شوند، در ریگودا همچون واژه‌های تقریباً مرده و فراموش شده به چشم می‌خورند. تا آنجا که می‌شود در این باره فرضیه‌ی اظهار کرد، از همه درست‌تر حدس این انگیزه است که ایشود -گونه‌ی بازی قمار و بخت آزمایی با تیر (یشو išu) بوده است که در نزد اقوام ابتدایی بسیار دیده می‌شود. از جمله نزد عرب‌های بدوی جاهلیت. در هندوستان ودایی بازی با تاس بسیار رواج داشته است. اصطلاح ایشود شاید تیراندازی را می‌رساند، که به حسب آن

خوشبختی یا بدبختی را تعیین می‌کردند، و سپس سرنوشت خوشی یا ناخوشی را خدایان نصیب می‌کردند. پیدا است که از لوازم این‌گونه بازی‌ها مبلغی که برای بازی می‌گذاشتند (داثره *dāθra*) و رسیدگی و جمع کردن حساب‌ها هم بود. نیازی نیست که در اینجا به مزد و پاداش پس از مرگ بیندیشیم؛ شاید در اینجا و همچنین در بند ۱۵ سخن از پاداش و کیفر در این جهان باشد. شگفت‌انگیز بند ۱۶ است که اشاره‌ی آشکار و روشنی دارد به «آنکس که می‌آید»، به‌رهاننده‌ی آینده، و کارگر بودن آن پنداشته می‌شود که بر تیره‌ی زمینی منتقل شده است؛ پس از این هم باز در این باره سخن خواهیم گفت.

در بند ۱۷ پیامبر بر سرگزینشی که در آغاز این سرود گاهانی به آن اشاره کرده بود، باز می‌گردد. آهنگ سخن او اکنون سخت خشن و تحکم‌آمیز است: دور شوید ای نا-ره‌یافتگان! مرد ره‌یافته، مرد مگه و اهل راز باید که سخن گوید، و باشد که اهورمزده نیروی وهومنه را به‌پیش خواند. در بند ۱۸ و ۱۹ نیروهایی یاد می‌شوند که برای نفوذ در تیره می‌جنگند: در یک سو پیروان دروگ با سخنان مقدس و کارهای مقدس آیین هئومه (بند ۱۸) و در سوی دیگر خود پیامبر با آیین خلسه و آزمایش آتش (بند ۱۹) - گوش نکنند به پیروان دروگ، که خانه و انجمن را تباه می‌کنند، و باید که آنان را با جنگ افزار شکست داد؛ به‌جای آن به سخنان پیامبر گوش فرا دهند، که دربر دارنده‌ی نیروی درمان بخش زندگی است؛ بند ۱۸ تنها جایی است که به پیروان دروگ مانتره *m θra* و ساسنا *sāsna* را نسبت می‌دهد، یعنی سخن خدایی و دستور خدایی، و اینها اصطلاحاتی هستند که به‌جز اینجا منحصرأ به زبان انجمن گاهانی اختصاص دارد. توجه این مسئله بسیار طبیعی است: پیروان دروگ در این مورد به یک دین ایرانی خوبشاوند بسیار نزدیک وابسته بودند و به‌خوبی می‌توان فهمید که خود را در خدمت این مفاهیم قرار می‌دادند. اگر آنها آریایی نبودند و دین آریایی نداشتند، پیامبر شاید هرگز به این نمی‌اندیشید که این مفاهیم بسیار مقدس را برای آیین‌ها و آموزه‌های آنان به کار برد. در بند ۱۹ واژه‌ی تاریک *ahūm.biš* اهوم‌بیش پدیدار می‌شود، این واژه را من «پزشک زندگی» ترجمه می‌کنم^{۱)}. اینجا چنان‌که به نظر می‌آید، بی آنکه نیازی به جستجو داشته باشد به اشه مربوط می‌شود، شاید اصلاً در گاهان باید به این واژه، همچون یک

^{**} kenning برای آشه به معنای «نیروی درمان‌بخش زندگی افزا» نگریست (ص. ۱۳۶).
در بند ۲۰ پیامبر مزد انجامین را رسم می‌کند، مزدی را که هر کس به حسب‌گزینش و نظر و داوری خود نسبت به نیروهای در جنگ به دست می‌آورد. اینجا بدون پرسش سخن از حالت پس از مرگ است؛ به عکس این بند دارای مضمون رستاخیز و جهان‌پس از مرگ نیست. توصیف حالت نیامرزیدگان، طبق معمول در این گونه موارد، بی‌اندازه زنده و مشخص است.

در بند ۲۱ به مرد مگه و اهل راز وعده داده می‌شود که او در حالت خلسه‌ی همیشگی و ناگسستنی زندگی خواهد کرد، و پیوسته از شادی معنوی خلسه برخوردار خواهد شد و از سرچشمه‌های نیروی آن خواهد آفرید. بدین وسیله مرد مگه همه چیز را به روشنی خواهد دید، و از این راه آتشین‌ترین پیکارگر اهورمزده می‌شود (بند ۲۲).



به صورت بازنگرش، زردشت در یسن ۴۳ به دیدار بزرگ خود از اهورمزده باز می‌گردد.

یسن ۴۳

۱- به آرزو باشد که اهورمزده فرمانروا بر خواست آزاد خود به هر کس بدهد که برای او چنین چیزی می‌تواند پیش بیاید! خوشی و نیروی نمیرایی (تیریشی، اوته‌یوتی) این چنین آرزو می‌کنم، بشود که بیایند، بشود که آشه پشتیبانی کند - این را به من بده، ای آرمیتی: خوشبختی شکوه آسمانی (رای) [در] زندگی وهومنه (گَیه gaya)

۲- بهترین چیزها برای او بشود که مرد (nar) به وسیله مینوی اثربخش روشنی‌بخش تو، ای مزده، [برای مزد]، برای خواستاری شادمانی معنوی‌اش شادی به دست آورند (خواستره): شادی وهومنه، که تو به وسیله آشه در عین حال با خوشی زندگی دراز (=جاودانی) هر روز می‌دهی.

۳- «اما آنچه بهتر از نیکی است، باشد که مرد به آن برسد، مردی که به ما راه راست را برای نجات (سَوه savah) می‌آموزد - هم در این جهان استومند و هم در آن جهان مَنه - به یاری کنندگان راستین، که در میان آنان اهوره به سر می‌برد، یعنی تو، ای مزده، مشتاقانه با یک تیره‌ی خوب [در پیرامون تو]،

^{***} - در شعر نژدی باستان: توضیح شعر به وسیله نام‌گذاری چندبخشی

اثربخش (سپننه)^(۱)»

۴- ترا خواهم دریافت از جان و دل همچون وجود اثربخش سترگ (تخمه taxma). ای مزدها، هرگاه توان و زور و هومنه به‌سوی من آید به‌میانجی دستی که تو سرنوشت‌ها را با آن اثربخش می‌سازی (؟)، که تو به‌پیرو دروگ و پیرو اشته از راه تابش آتش تند اشته می‌دهی^(۲)

۵- ترا اثربخش دریافتم ای مزدها اهوره، هنگامی که من ترا که نخستین موجودی نگاه کردم در زایش زندگی (آهو) - هنگامی که تو کردارها و گفتارها را مزدآور کردی: بد به‌بدکار و سرنوشت خوب به‌نیکوکار از راه هنرمندی است در آخرین مرحله‌ی آفرینش.

۶- در این مرحله، در جایی که تو ای مزدها با مینیوی اثربخش [و] با نیرو می‌آبی، آرمیتی به‌میانجی و هومنه، که با کارهای او زندگان در اشته تقویت می‌شوند، به‌آنان نتیجه را اعلام می‌کنند، همچون نماینده‌ی داوری‌کننده‌ی (زتر)، خرتوی تو، که هیچ‌کس نتواند او را دروغگو بنامد^(۳).

۷- ترا همچون اثربخشی دریافتم ای مزدها هنگامی که [وجود خدایی] مرا در آغوش گرفت با و هومنه و از من پرسید: «تو که هستی، از آن که هستی؟ چگونه؟ باید روزهای آموزش را (؟) برای رایزنی درباره‌ی زندگانت و شخصیت‌هایت تعیین کنم؟»^(۴)

۸- و به‌او [به‌سخنگو] گفتم: «زردشت [نام دارم] نخست؛ می‌خواستم تا آنجا که در توان دارم، دشمن راستین پیرو دروگ باشم. اما برای پیرو اشته یک یاری پرنیرو باشم، بدین‌گونه که من دارای چیزهای آینده باشم که نیروهای آزاد در فرمان دارند تا هنگامی که من ترا ستایش می‌کنم و از بهر تو سرود ستایش می‌خوانم، ای مزدها.»

۹- ترا همچون اثربخش دریافتم ای مزدها اهوره، هنگامی که [وجود خداوندی] مرا دربر گرفت با و هومنه: به‌پرستش او: «برای چه کسی آرزو می‌کنی پرستش خود را ارزانی داری؟» [پاسخ دادم]: «بدیهی است می‌خواهم تا آنجا که می‌توانم حواس خود را بر نیایش آتش تو که به‌اشته ارزانی شده متوجه کنم»^(۵).

۱۰- «اما ای آشه تو به‌من نشان بده هر چند بار که من او را می‌خوانم.» - به‌همراهی آرمیتی اکنون به‌اینجا می‌آیم. از ما درباره‌ی چیزهایی پرس که ممکن است که درباره‌ی آنها از ما پرسش کنی، چه یک پرسش از سوی تو مانند پرسش زورمندان است - تا از این راه یک نیرومند ترا پرنفوذ (آیشه) و زورمند کند.»

۱۱- ترا همچون اثربخشی دریافتم، ای مزدها اهوره، هنگامی که [وجود خدایی] مرا دربرگرفت با و هومنه: همین که نخست از شما در سخنان [مقدس] راه یافته شدم، آنگاه کوشش من چیزی را آماده کرد که برآورده کنم که بهترین نامیده شده بود، رنج در میان مردم^(۶).

۱۲- و آنگاه که تو به‌من گفتی: «تو باید بروی تا در آشه بینش به‌دست آوری» پس به‌من فرمان ندادی، ناشینده ماند، به‌پیش آ [به‌سوی من، ای اهورمزدها] پیش از آنکه پاسیاران خدایان (شروش) به‌پیش من

آیند، به‌همراهی آشی که سرشار از شکوه آسمانی (رای) است، که سرنوشت‌ها را، رهایی و تباهی را به‌هر دو گروه بخش می‌کند.

۱۳- ترا همچون اثربخشی دریافتم، ای مزده اهوره، هنگامی که [وجود خدایی] مرا دربر گرفت با وهومنه [و من گفتم]: «این آرزو را به‌من بدهید - که در برآوردن آن هیچکس شما را باز نتوان داشت - که من از کارهای مقدس (arəθā) آگاه شوم، که به‌زمان دراز (=جاودانه) [و] به‌هستی آرزومندان (ستی sti) وابسته‌اند، که بنا بر آنچه که گفته شده است، در شهریاری تو است»^(۱).

۱۴- یک یاور، آن‌گونه که مرد برای آن یآوری در توانایی دارد، زیرا که وی رهیافته است، به‌دوستش می‌تواند بدهد، باشد که برای من شناخت تو (یا از تو) باشد، ای مزده، یآوری که مردم از آن بهره‌مند خواهند شد از راه توانایی تو همچون که به‌اشه. به‌پیش‌آ، بیا در کنار تابش توفان (سردنا sarədanā) نتیجه‌ی آزمایش آتش و هم با همه‌ی آنان که سخن خدایی ترا (مانره) درمی‌یابند^(۲).

۱۵- ترا همچون اثربخشی دریافتم، ای مزده اهوره، همین که [وجود خدایی] مرا دربر گرفت با وهومنه؛ توشنامیتی (=آرمیتی) چیزهایی [به‌من] آموخت که بهترین هستند، که در آن خوشامدی بیابم؛ نکند که پیروان دروغ از مرد عامی خوششان آید، زیرا که آنان همه‌ی پیروان اشه را بدنام کردند^(۳).

۱۶- «اما ای اهورمزده، زردشت برای خود مینیوی ترا برمی‌گزیند که (در اصل: آنکه همیشه) اثربخش‌ترین است. باشد که اشه، بتوان از راه روان زندگی (اوشتاته) پیکر استومند به‌خود بگیرد؛ باشد که آرمیتی در شهریاری خورشید مگه باشد، باشد که او (=آرمیتی) به‌دست وهومنه مزد خوشبختی برای کارها بدهد».

سخنان آغازین به‌حسب موضوع چیزی نیست جز یک درود: درود برگروندگان؛ درست مانند درودی که در قرآن است: درود بر آنکه از راه راست پیروی کند (سوره‌ی ۲۰ آیه‌ی ۴۹)*. این خوشی و آسایشی که پیامبر پس از این در بند ۱ آرزو می‌کند مربوط است به‌آفرینی که در نتیجه‌ی آمیزش درست ارواح در حالت خلسه حاصل می‌شود. در بند ۲ ممکن است سخن از خوشبختی و آمرزش پس از مرگ باشد ولی همین خوشبختی در حالت خلسه درک می‌شود و تمام واژگان از حالت خلسه گرفته شده است. در بند ۳ آن گروه به‌پیش می‌آیند و پیشوای مگه یعنی زردشت را، که «راه‌های راست» را برای رهایی (سَوَه) در بحران آزمایش آتش و در رفتار با جهان آسمانی آموخته است، ستایش می‌کنند. «یاری‌کننده‌ی راستین» نیروهای خداوند هستند که پیرامونیان

*- والسلام علی من اتبع الهدی

اهورمزده و پاسیاران او را تشکیل می‌دهند (سروشّه در بند ۱۲). در موردی که تأکید شده و همیشه پایان بند را می‌سازد، اهورمزده همچون اثربخشی، سپنته، توصیف می‌شود؛ بدین‌گونه طرحی آغاز می‌شود که به‌صورتی بی‌اندازه کوتاه و سازگار با اصول هنری اجرا می‌شود و بر همه‌ی بخش‌های دیگر سرود حکمفرما است.

اما آنچه زردشت توصیف می‌کند دیدار و درک اوست از اهورمزده به‌عنوان سپنته. زمانواژه‌یی که اینجا به‌کار می‌رود، و من آن را تا اندازه‌یی آزاد به «دریافتن، درک» ترجمه کرده‌ام، منْ- man است، که تأثیر اندام منّه آدمی را بیان می‌کند: معنای آن «اندیشیدن، توجه به چیزی داشتن و آن را با حس دریافتن» (نک. ص. ۱۲۶) است. شگفتا که پیامبر این دریافت و درک را نخست به‌صورت آینده می‌پذیرد: او روزی اهورمزده را همچون سپنته درخواهد یافت (بند ۴). من این مورد را پیش از این به‌مناسبت دیگری بررسی کرده بودم (ص. ۱۳۱، ۱۸۸) و اظهار عقیده کردم که پیامبر در اینجا از مرگ آینده‌ی خودش سخن می‌گوید، هر چند که اصطلاحات یکسره همگی از مگه و آزمایش آتش گرفته شده است. اینکه این موضوع در اینجا به‌میان کشیده شده ممکن است این‌گونه توجیه شود که پیامبر پس از پدیدار شدن آن دسته و گروه بند ۳ مستقیماً به‌سخنان شخصی خودش در بند ۲ می‌خواهد پیوندد. پیامبر با اطمینان کامل می‌گوید که جدایی او از زندگی خاکی «از قدرت و هومنه» است، وقتی روان از تن جدا می‌شود، از قدرت شخص اهورمزده است، همچنان که تعیین سرنوشت‌ها هنگام آزمایش آتش اثر قدرت و توان اهورمزده است. اهورمزده سپنته است، هم به‌هنگام آزمایش آتش و هم در هنگام جذبه‌ی مگه؛ به‌همین‌گونه هم در پایان زندگی خود را همچون سپنته می‌شناساند.

این قاطعیّت را پیامبر می‌تواند بازگو کند چون وی اهورمزده را هم‌اکنون همچون سپنته دریافته است. در شش بیت که هر کدام از آنها با جمله‌ی «ترا همچون سپنته دریافتم، ای مزده اهوره» آغاز می‌شود، پیامبر موقعیّت‌های گوناگونی از گذشته را توصیف می‌کند، که در آن موقعیّت او اطمینانی به‌دست آورد که اهورمزده در زندگی او مستقیماً اثربخش بوده است. آخرین بند این سرود به‌نظر من چنین می‌نماید که باید از زبان مگه که مشترکاً در کار است سروده شده باشد، ضمناً ما باید این بندها را گزارش کاملاً شخصی پیامبر درباره‌ی مشاهدات خود در زمان انقلاب بزرگ زندگی او بدانیم. بر

هیچ کس، هنگامی که این بندها را پشت سر هم به‌دقت بخواند، این نکته ناشناخته نمی‌ماند، که در اینجا جریان واقعیتی وجود دارد که از نظر روان‌شناسی به‌روشنی تکامل یافته و از نظر زمانی هم به‌خوبی می‌تواند پشت سر هم اندیشیده شده باشد.

در دو بند نخست (۵-۶) سخن از رؤیایی است که در آن، اسرار جهان‌شناسی و گذران جهان برای پیامبر کشف می‌شود. افسانه‌ی همزاده‌ها اکنون پایان یافته و اهورمزده به‌تنهایی بر فضای جهان حکمفرما است. اهورمزده نخستین موجود به‌هنگام زایش زندگی بود؛ او به‌هنگام «زایش» اشته پدر نخستین بود (۴۴۳)؛ او گیاهان را به‌دست‌اشه برای آرمیتی رویاند به‌هنگام زایش نخستین (آهو) (۴۸۶). اما بدینجا پایان نمی‌یابد: در همان هنگام آغاز آفرینش او نشان داد که «کردارها» باید مرزهای خود را دریافت کنند: بدی برای بدکاران و خوبی برای نیکان، «در آخرین مرحله‌ی آفرینش». این «آخرین مرحله» در بند ۶ شرح داده می‌شود و در آن شرح با کمال روشنی زبان آزمایش آتش به‌کار می‌رود. اهورمزده خود با سپتته مینیو و نیروی خدایی فرود خواهند آمد؛ آرمیتی، شخصیت یافته‌ی خدایی تیره، رتو، خواهد بود (ص. ۱۵۳) و به‌وسیله‌ی وُهومَنَه - هر دو در اینجا، چنان‌که در مگه، مشترکاً عمل می‌کنند و نتیجه را فرا می‌گویند. و در آنجا آرمیتی نماینده‌ی خرتوی کاملاً مطمئن اهورمزده است، این توانایی است که با آن آشه را آفرید (۳۱۷). در اینجا برای نخستین بار در تاریخ دین اندیشه‌ی بنیادین درباره‌ی مسایل پایان جهان پدیدار می‌شود: همچنان‌که روزگاری جهان دارای آغازی بوده است، به‌همین‌گونه جهان یک بار به‌پایانی که به‌هنگام آفرینش از پیش مقرر شده بوده است خواهد رسید. پنداشت پایان جهان به‌هیچ‌روی در اندیشه‌ی آفرینش دین کهن آریایی وجود ندارد. برای هندیان که در دیگر موارد با ایرانیان گاهانی خویشاوندی نزدیک دارند یکسره بیگانه است. چنان‌که اصولاً فکر باز آمدن و تجدید همیشگی، بنیاد بزرگ تفکر هندی باستان است. این مسئله نیاز به‌یک درک و مشاهده‌ی ویژه‌ی دارد، تا اندیشه‌ی جهان دیگر را نزد زردشت برای زندگی بیدار کند؛ این درک و مشاهده بی‌گمان خاستگاهش در درگیری تاریخی است که زردشت در آن قرار گرفته و از این رو در جامه‌ی آزمایش آتش آشکار می‌شود. ولی این اندیشه‌ی جهان پسین از نظر گونه‌ی مشخصات فرق می‌کند با جهان پسین پیامبران اسرائیلی که برای آنان «روز یهوه»

ناگهان فرود می‌آید و یک اظهار خشم ناگهانی همه جاگیر را از سوی خداوند دربر دارد. این فکر نزد زردشت پرداخت اندیشمندانه‌یی دارد: «آخرین مرحله‌ی آفرینش» با پاداش‌ها و کیفرها در همان هنگام آفرینش آغازین پیش‌بینی شده است؛ آغاز و انجام در برنامه‌ی جهانی‌ خدایی به یکدیگر وابسته‌اند. ولی با وجود این ما هنوز از قانون عمر جهان ایرانی در زمان‌های بعد دور هستیم (ص. ۲۸). این قانون نقش و ویژگی کاملاً ناگزیرانه‌یی دارد: عمر جهان با نیاز طبیعی در یک فاصله‌ی زمانی معین به‌سوی پایان خود می‌رود. نزد زردشت «آخرین مرحله‌ی آفرینش» از راه دست‌اندازی شخصی اهورمزده در یک وضع تاریخی معینی تعیین شده است، و از این گذشته این «مرحله» چنان‌که خواهیم دید به‌هیچ‌روی یک پایان جهان به‌معنای درست واژه نیست.

رؤیایی که در دو بند ۵ و ۶ می‌آید نسبت به مکاشفات و الهام‌هایی که بعد می‌آید جای ویژه‌یی برای خود دارد. در این بندها پشت سر عبارت «همچون اثربخشی...» عبارت «همین که [وجود خدایی] مرا دربر گرفت با و هومنه» می‌آید. این عبارت دوم گونگی آن دیدار و دریافت را به‌عنوان یک حالت خلسه‌ی واقعی به‌معنای فنی آن بازگو می‌کند، یعنی یک دیدار در مگه. این عبارت در بند ۵ نیست. گذشته از این باید یادآوری کرد که رؤیا در بندهای ۶-۵ پیش از دعوت اصلی به‌پیامبری که در بند ۸-۷ است می‌آید. شاید از این رو باید در این رؤیا رویدادی کاملاً در نوع خود یگانه را ببینیم، که برای پیامبر بیرون از برنامه‌های همیشگی‌اش پیش آمده است و به‌رویدادهای مگه پیوسته شده است. همین رؤیا در یسن ۳۱۸ هم توصیف می‌شود. نک. پیش از این ص. ۲۱۹.

در بند ۸-۷ هنگامی که پهنه‌ی این رویدادها یعنی مگه را در پیش چشم می‌آوریم، به‌گونه‌یی بسیار برجسته و زنده برخورد نهایی و قطعی با خداوند توصیف می‌شود، و این همان برخوردی است که زردشت از راه آن به‌رسالت خود در میان مردم برانگیخته شد. اصطلاح «همین که [آن وجود خدایی] مرا دربر گرفت با و هومنه» - که بی‌گمان از زبان رازگونه‌ی پیش از زردشت گرفته شده است - به‌صورت اسرارآمیزی پوشیده است، و تنها اشاره‌یی است به‌حضور خداوند در حالت خلسه به‌کلی‌ترین صورت ممکن خود. ولی زردشت در خداوند، که در اینجا سخنگو و درکار است، شخص اهورمزده را

چنان‌که آخرین سطر بند ۸ نشان می‌دهد باز می‌شناسد. اصطلاح «تو که هستی»، از آن‌که هستی؟» گویا مستقیماً از زندگی روزانه گرفته شده، و چنان‌که پیدا است نمایانگر خطاب است به یک رهگذر ناشناس که در راه به انسان بر می‌خورد. مانند هُمر در آنجا که از بیگانه‌یی می‌پرسد:

که هستی تو در میان مردم؛ کجا است میهن تو و پدر و مادرت؛

اما این پرسش از زبان اهورمزداه درون مایه‌ی دیگری پیدا می‌کند: تو که هستی و از آن‌که هستی؟ به کدام گروه پیوسته‌یی؟ به‌اشه یا به‌دروگ؟ اهورمزداه به‌زردشت به‌گونه‌یی برخورد می‌کند که گویی او یک بیگانه است. ولی پرسش بعدی فاش می‌کند که او مخاطب را بسیار خوب می‌شناسد: می‌پرسد که آیا او باید روزهای ویژه‌یی را برای «رایزنی» - این اصطلاح برای تأثیر مگه است به‌هنگامی که وُهومَنه آشکار می‌شود، نک. ص. ۱۶۵ و بعد - درباره‌ی «موجودات زنده و شخصیت‌ها»یی، که زردشت مسئول آنها است، تعیین کند؛ او درباره‌ی وضع تیره و وضع زردشت در آن تیره به‌درستی آگاه است. زردشت نام خود را می‌گوید و نظر خود را بازگو می‌کند: او می‌خواهد پیکارگری کاری بر ضدّ پیروان دروگ باشد و یک پشتیبان اثربخش برای اشه. به‌این دوّمی هنگامی خواهد رسید که جذبه‌ی سرودهای الهام شده بینش او را به‌آینده فراهم آورند، و این چیزی است که نیروی خداوند - اینجا بیشتر توصیف است برای خداوند به‌طور کلی - برای مردم آماده کرده است. باز هم جدایی برجسته‌ی دیگر در برابر پیامبران اسرائیلی: این پیامبران را دست برتر بیهوه می‌گیرد و تقریباً بر خلاف خواست خودشان از سوی او به‌مأموریت‌هایی گماشته می‌شوند، که در جهت پدید آوردن یک بحران است؛ برخورد زردشت با اهورمزدا یک نشانی آرام و دوستانه دارد، و زردشت از همه بیشتر آرزومند است که گزارنده و مفسّری درباره‌ی پایان جهان باشد.

در بند ۱۰-۹ اهورمزداه باز هم یک گام دیگر به‌پیامبر نزدیکتر می‌شود: به چه کسی می‌خواهی پرستش خود را تخصیص دهی؟ زمانواژه‌یی که در اینجا به‌کار رفته است، و به‌روش بارتلمه «تصمیم گرفتن» ترجمه کرده‌اند، با هماندهای آن در وداها روشن می‌شود. در هر صورت گفتگویی نیست که سخن از یک تصمیم است. پس از آنکه زردشت در بخش‌های پیش گزارش داده، که چگونه با دو ضدّ بزرگ: اشه و دروگ،

رفتار می‌کند، سپس این پرسش می‌آید که نظر او نسبت به آیین چیست - و این مسئله‌ی روز آن زمان در میان تیره بود. زردشت پاسخ می‌دهد که بدیهی است که او می‌خواهد نیایش خود را تقدیم آتش اهورمزده، آثر کند. آتش چند بار در رابطه‌ی مستقیم با مینو و مَنَه یاد می‌شود (ص. ۱۲۸) و در زمان‌های بعدی با آنها یکی و همپایه می‌شود؛ همه چیز نشان از این می‌دهد که در همان کهن‌ترین روزگار آریایی از آتش یک حقیقت و بیان آشکاری از مَنَه و مینو فهمیده می‌شده (سنج. «بینید با مَنَه سوزان» ۳۰۲). پس آتش را زردشت می‌خواهد نیایش کند، ولی یک نکته‌ی بسیار مهمی بر این نیایش می‌خواهد بیفزاید: او می‌خواهد به نیایش آتشی پردازد که «به وسیله‌ی اِشه مقدّس شده»؛ اِشه در بخش تکیه‌ی این بند قرار دارد، پس سخن از نیایش درست آتش است؛ نه نیایش نادرست و کفرآمیز آتش، بدان‌گونه که پیروان رازگونه‌ی هئومه انجام می‌دادند، هر چند اینها هم از پرستندگان وفادار میثره بودند. این قطعه نشان می‌دهد که آیین آتش به صورت مرتب در انجمن گاهانی دیده می‌شده، از آنجا که برای زردشت این موضوع‌ها بسیار مهم بود نیایشی انجام دهد که به «اِشه تقدیم» شده باشد، این است که در بند ۱۰ با تأکید خواستار است که اهورمزده «اِشه را به او نشان دهد» پس از این اهورمزده پاسخ می‌دهد هم‌اکنون وی به همراهی آرمیتی به آنجا می‌آید، و به پیامبر هشدار می‌دهد، که او پرسش‌هایی بکند، که معمولاً از خداوند می‌کنند، تا از این راه او اثر بخش و نیرومند شود. «پرسش» نشان می‌دهد که در قلمرو مَگَه هستیم. یک نمونه‌ی بسیار خوب برای یک چنین پرسش مقدّسی را در یسن ۴۴ می‌بینیم که هر یک از بندها با عبارت «این را از تو می‌پرسم، پاسخ را به راستی بده، ای اهوره» آغاز می‌شود، و همه‌ی مسایل طبیعت، زندگی انسانی و وضع موجود به گونه‌ی پرسش مطرح می‌شود. در مَگَه آرمیتی با وهومنه مشورت می‌کند؛ برای تغییر جایی که در دریافت خداوندی پیامبر انجام گرفته است، این نکته برجستگی دارد که اهورمزده خود، در اینجا در جایی پدیدار می‌شود که معمولاً وهومنه را در آنجا می‌بینیم. آرمیتی اینجا صورت شخصیت یافته‌ی آسمانی تیره است، از آن‌گروه پاسیار خدایان، که در نزدیکترین فاصله‌ی اهورمزده بر تخت نشسته است؛ نسبت آرمیتی با تیره‌ی زمینی مانند نسبت روان‌گاو است به چارپایان زمینی یا مَنَه مردم به وهومَنَه. حضور او در مَگَه طبیعی است که همیشه بدیهی و مفروض است؛ معمولاً تنها

از آرمیتی واقعی در روی زمین سخن در میان است که گروه مگه به‌عنوان نماینده‌ی او ظاهر می‌شود. هدف از پرسش را چنین بیان می‌کند، که خداوندی که در مگه اثربخش است به‌پیامبر توان و تأثیر فوق‌طبیعی خواهد داد؛ پس این کار اهورمزده است «که اشه را به او نشان دهد» و این چیزی بود که آن را درخواست کرده بود. این مورد نمونه‌ی خوبی برای اشه به‌عنوان مفهوم پویا به‌دست می‌دهد (ص. ۱۳۶). ولی در جمله‌ی افزوده شده، پیوست شگفت‌انگیزی به‌چشم می‌خورد: تو پیرس زیرا چون تو پیرسی مانند آن است که زورمندان می‌پرسند. مردی که به‌موهبت‌های برتر از طبیعت مجهّز شده است خود نیرومند است، او با خدایان همسان است، برای خدایان امکان ندارد که از پیش او بگریزند، او می‌تواند خدایان را وادار سازد که پاسخ دهند و آگاه کنند.

در بندهای ۱۲-۱۱ رویداد دیدار به‌معنای واقعی خودش پدیدار می‌شود؛ بند ۱۱ به‌توصیف موقعیتی می‌پردازد که شرط آن دیدار و دریافت بوده است. پیش‌آمدهای سرنوشت‌ساز در زندگی درونی پیامبر اکنون پشت سر او قرار گرفته است. او به‌پیش مردم درآمده است، تا آنچه را که به‌او الهام شده است واقعیّت بخشد، و اینک دچار سرنوشتی که در انتظار هر پیامبری است، یعنی گرفتار ناسازگاری و تعقیب شده است. در چنین وضعی فرمان اهورمزده به‌او می‌رسد که: «برو و برای خود بینش در آشه را به‌دست آرا» و او فرمانبری کرده است. اکنون چگونه این فرمان را گردن نهاده است؟ پاسخ به‌این پرسش را باید در این سخنان «به‌پیش گام نه» و مانند آن جستجو کرد. در این نکته گفتگویی نیست که این سخنان زردشت است به‌اهورمزده، زیرا زمانواژه‌یی که به «به‌پیش گام نه» ترجمه شده است در سراسر اوستا تنها برای هستی‌های خدایی به‌کار می‌رود. در پاسخ هشدار برای به‌دست آوردن بینش در آشه هم پیامبر با هشدار به‌اهورمزده پاسخ می‌دهد، که به‌پیش گام نهد و به‌او آگاهی بخشد؛ از این راه او بینش در اشه را به‌دست بیاورد. به‌نظر می‌آید که این نکته مورد توجّه او است که این بینش را پیش از آنکه پاسیاران خدایان به‌آزمایش آتش بیابند، به‌دست بیاورد، و در آنجا سرنوشت نهایی را فراگوید. به‌همین مضمون یسن ۴۸۲ است که بند مورد نظر را روشن می‌کند:

بگو به‌من ای اهوره، ای آنکه می‌دانی برای من چه پیش می‌آید، پیش از آنکه کیف‌هایی (pərəθā=پرها) که تو اندیشیده‌ی بیابند. کی ای مزده، پرو اشه بر پرو دروگ چیره خواهد شد؟ چه، این دگرگونی خوبی است که در جهان هستی یافت شده است.

چنین می‌نماید که آزمایش آتش که پاسیاران خدایان بدانجا خواهند آمد، همچون یک رویداد سرنوشت‌ساز در نظر گرفته شده که به‌طور قاطع و برای همیشه به‌سبزه میان هر دو گروه پایان می‌بخشد. پیش از اینکه این پاسیاران درآیند، زردشت نیازمند همه‌گونه آگاهی و بینش در اشته است که به‌دست آورد، زیرا از جمله‌ی رسالت‌های او در میان مردم یکی این است که پاسیاران را به‌گزینش میان هر دو نیروی ستیزنده فرامی‌خواند:

۳۰۲ بشنوید با گوش‌ها، ببینید با اندیشه‌ی سوزان (مَنَه) بهترین را؛ بیاوید اینجا پیش ما برای تصمیم‌گیری^(۱)، مرد به‌مرد [هرکس برای خود] برای شخص خودش، در این اندیشه که آن را برای ما پیش از بحران بزرگ (yāh) به‌پایان رسانیم.

بندهای ۱۳، ۱۴ یک مرحله ما را به‌سوی درجه‌ی آیین پذیرش و راه‌یابی پیشتر می‌برد. زردشت اهورمزده را همچون سپنته دریافت و شناخته است، آن هنگام که وی این آرزو را به‌میان آورده بود که در آژئا پذیرفته شود. و این چیزی است که با «زمان دراز و هستی مطلوب» مربوط می‌شود، و این دو می‌یعنی هستی مطلوب «بنا بر آنچه گفته شده» در فرمانروایی اهورمزده یافت می‌شود. واژه آژئا، که من آن را به «کارهای مقدّس» ترجمه می‌کنم، خوشبختانه به‌حسب معنای آن روشن است. در یسن ۳۳۸ سخن از آژئاهایی است که پیامبر به‌میانجی و هومنه می‌خواهد انجام دهد، یعنی سرودهای مقدّس (یَسَنَه) و «سخنان نیایشی» به‌خدایان؛ پس آژئا یک مفهوم فراگیری است برای این کار و باید از همه بیشتر این واژه با واژه‌ی «سنت‌ها» سازگار باشد. در یسن ۴۴۵ اعمال مقدّسی یاد می‌شوند که با اوقات روز بستگی پیدا می‌کنند، یعنی گونه‌یی «فعالیّت‌های زمانی». اینجا «سنت‌های زمان دراز و هستی مطلوب» ظاهراً به‌چیزی مربوط می‌شود که هم از رسم آتش و هم از رسم بینش در اشته بالاتر است، و در این باره در بخش پیش سخن گفتیم. اکنون سخن درباره‌ی آیین راه‌یابی و پذیرش بالاتر و برتر است، یعنی برآوردن آرزویی که زردشت بیان کرده است، هیچ‌کس نمی‌تواند خدایان را وادار کند؛ این مراسم پذیرش، موهبتی است ویژه از سوی خدایان. آن آگاهی که اهورمزده درباره‌ی خود در این مرحله بهره‌ی انسان می‌کند همچون یاری و کمکی است که مردی به‌دوست خود می‌کند، و مانند اینکه آن مرد این یاری را تنها از این‌رو می‌تواند بکند که او خود یک راه‌یافته و پذیرفته شده در آیین است - این یک یاری آزادانه‌یی است که خدایی

به‌دوست خود، به‌مردی مانند خود در میان مردم می‌کند. سخنان پایان این بند را تاکنون درست دریافته‌اند. اینجا روی سخن باید به‌اهورمزده باشد، به‌علت زمانواژه‌ی «به‌پیش گام نه»، که تنها از سوی خدایان به‌کار می‌رود (نک. پیش از این)؛ زمانواژه‌ی دوم هم «بدین سو بیا» (ā-zā) در یک جای دیگر هم که به‌کار می‌رود (۵۰۷) سخن خدایان است. واژه‌ی سَرَدَنا که در همه‌ی سرزمین آریایی تنها یک بار به‌کار رفته با رعایت مناسبت اینجا و در پرتو معنا و کاربرد ستاک این واژه در ریگودا معنا شده است؛ ترجمه‌ی بار تلمه به «تحقیر، اهانت» یکسره نادرست است و بر پایه‌ی بد فهمیدن موارد مشابه آن در زبان ودایی است. آنجا، آن دو بند یاد شده، با یک «هشدار» به‌اهورمزده پایان می‌پذیرفت، که خود را در پیشگاه آزمایش آشکار کند، حالا این بند با یک دعوت از او، که خود را هنگام آزمایش آتش نشان دهد و به‌سوی او بیاید، پایان می‌یابد؛ مراسمی که با «زمان دراز و هستی مطلوب در قلمرو فرمانروایی تو» بستگی پیدا می‌کنند به‌ویژه متوجه توانایی‌ها و قدرت برتر از طبیعتی است که زردشت در صفت رهبری آزمایش آتش باید دارا باشد. «همه‌ی آنها که سخنان خدایی ترا درمی‌یابند» باید بستگی پیدا کند به‌نیروهای خدایان در پیرامون اهورمزده که با او در آزمایش آتش حضور می‌یابند^{۱)}.

از بندهای ۱۵ و ۱۶ فکر می‌کنم تنها بند ۱۵ مربوط به‌زردشت باشد. در یک دیدار، وی کلید رمز‌گزینی را که هم‌تیرگان خود را در پیش آن قرار داده، به‌دست آورده است. او دستور یافته است در «بهترین» برای آنکه در آن خوشایندی بیابد، از این رو هشدار او به‌هم‌تیرگان عادی چنین است، که آنان نباید کوشش کنند که مورد پسند و خوش آیند پیروان دروگ قرار گیرند، در حالیکه آنان به‌سوی پیروان دروگ می‌روند؛ از این رو ناسنجیده است، زیرا بی‌گمان آن پیروان دروگ هیچ کاری، که خوش آیند پیروان اِشه باشد انجام نمی‌دهند. به‌عکس، طرفداران اِشه را اینان همچون پس مانده‌یی از تاریکی می‌خوانند. این قطعه تا اندازه‌یی ما را از تلخی و گونه‌ی جانفرسای پیکار آگاه می‌کند. اینجا به‌عنوان مشاور پیامبر، توشنامیتی پدیدار می‌شود. این واژه را دیر زمانی به‌درستی هم‌معنای آرمیتی می‌پنداشتند^{۲)}. این کاملاً طبیعی است که این دستور که مستقیماً به‌زندگی روزانه‌ی تیره مربوط می‌شود از خداوند تیره سرچشمه می‌گیرد. چرا پیامبر در اینجا یک نام به‌احتمال بسیار، بسیار کهنه‌ی توشنامیتی را به‌کار برده است، و آیا در این

کار خواست ویژه‌یی داشته است، آشکار نیست.

در بند ۱۶ آن گروه آشکار می‌شوند، و از اینجا دانسته می‌شود، که زردشت به‌صورت سوّم شخص یاد می‌شود. مگه با قاطعیّت خود گواهی می‌دهد که پیشوای آن درست برمی‌گزیند و با یک خواهش درباره‌ی زورمندی بیکران خدایان در روی زمین به‌پایان می‌رسد. مگه آرزومند است که اشته صورت مادی بپذیرد، با روان زندگی جسمانی (uštāna) مردم یکی شود، یعنی در مردم خانه کند و بدین‌گونه یک نیروی زمینی برقرار کند. آرمیتی، که همان تیره‌ی مورد نظر و راست‌اندیش اهورمزده است، باشد که در «شهریاری خورشیدنگر» حضور یابد، یعنی در مرکز قدرت خورشید تافته‌ی آسمان، که به‌سوی زمین سرازیر می‌شود، باشد که پاداش انجام کارهای دینی و مقدّس را و هومنه ارزانی دارد. پس آنچه که انسان به‌عنوان نتیجه‌ی داوری بزرگ در آزمایش آتش انتظار دارد، این است که جهان خدایان به‌سوی زمین فرود آید، در مردم قبول جسمانیّت کند و بر تیره‌یی که از همه‌گونه پلیدی و اهریمنی پاک شده است، فرمانروایی کند.



این نکته هم از نظر تاریخی و هم از نظر روان‌شناسی کاملاً دریافتنی است، که نیاز درونی، که آیین نوین در زردشت پدید آورد، نزد او دیدار اهورمزده را، بدان‌گونه که این متن‌ها ما را با آن آشنا می‌کنند، به‌وجود آورد. پیش از بحران در تیره‌ی او بی‌گمان از برترین خداوند، یعنی اهورمزده نسبتاً کمتر سخن می‌رفته است. اینجا بود که ناگهان بانگی برآمد آشایی! به‌سوی رهایی! اینجا بود که هئوروتات و امرتات زمین را برای گیاهان و وسایل و موادّ نیروبخش را برای خلسه آماده می‌کردند، اینجا بود که آرمیتی با هومنه یا مینیورایزنی می‌کرد و دَئناها از راهی که و هومنه آماده کرده بود به‌سوی آسمان رفتند و شکوهمندی و فره او را نگریستند. نیروی خدایی، خود را در آزمایش آتش نشان داد و شزوشه، پاسیار خدایان، با پاداش‌ها و پادافراها آنجا بود. در آن بالا سرور خردمند دانا خانه داشت، کسی که همه چیز را می‌نگریست و سوءقصد‌های مردم و دَئوه‌ها، گناهان و کرفه‌های مردم را می‌دانست؛ ولی او در جهانی که نه او بلکه دو پسر همزاد او

زندگی و مرگ را داده بودند، کمتر شرکت کرد. اکنون آیین نو‌پدیدار شده و از راه این آیین انجمن گاهانی برترین خدای مؤثر و دست‌اندرکار در زندگی، یعنی میثره را شناخته، کسی که برگردونه‌ی شکوهمند خود سوار بود و مانند یک سالار تیره‌ی واقعی مجهّز و جامه بر تن داشت، پیکارهای تیره را انجام می‌داد و خود را در باریکترین دوراهه‌های زندگی جامعه نشان می‌داد. در برابر این خدا به‌اهورمزده، خدای به‌دور مانده و نه چندان واقعی نیرو و ارزش کمتری داده می‌شد. زردشت در جستجوی اهورمزده دست‌اندرکار و اثربخشی بود و او را یافت. زردشت او را در روی این زمین و این زندگی زمینی، در رؤیاهای خود، در مگه و در آزمایش آتش، در پیکار تیره برای چارپای خود دریافته و شناخته بود. زردشت اهورمزده را همچون خدای شخصی دیدار کرده و دریافته بود.

در یسن ۳۱۷-۱۰ دیدیم که این دیدار به یک تشخیص نوین از برداشتی درباره‌ی برترین خدا به‌خداوندان جمعی و گروهی که در زندگی تیره مستقیماً مؤثر بود، کشیده شد. سپنته مینیو با اهورمزده یکی است، آفریننده‌ی گاو و آرمیتی به‌هنگام آفرینش از آن او بودند؛ او در همه‌ی آنان اثربخش است. این برداشت نوین از خداوند را به‌گمان من می‌شود از نحوه‌ی که زردشت در سرود گاهانی نام‌های خدایان را از نظر سبک شناسی و زبانی به کار می‌برد بازشناخت. یک دریافت درست از این فن، برای تعبیر گاهان کار بنیادی است. پیدا است که اینجا بررسی درست جزئیات دستوری در نظر نیست، ولی پاره‌یی اشارات به‌مناسبت این مسئله در خور نمودن است^{۱)}.

بدیهی است که نام خدایان ممکن است که با «و» پشت سر هم بیایند، چنان‌که در یسن ۳۳۱: «اهورمزده و آرمیتی و اشه و وُهومنه و خشثره». و همیشه هم چنین بوده است، اما در زبان آریایی کهن نام دو نیروی خدایی که با هم پیوستگی بسیار دارند، به‌صورت یک ترکیب اضافی به هم می‌پیوستند؛ اینچنین است *Mitrā-varuṇā* میترا-وَرُونا و میثره-اهورَه *Miθra-Ahura*. سرودهای گاهانی چنین ترکیب‌های کهن را مانند هئوروات، امرتات، که بدون تردید از زمان پیش از زردشت هستند، داراست. در کنار این ترکیب‌ها چند ترکیب دیگری هم از گونه‌ی دیگر دیده می‌شود، که به‌طور قطع از نظر صورت‌های ساده‌تری که دارند باید آنها را پیش از زردشت دانست: به‌نام یک خدا که در

حالت «بایی» قرار گرفته، نام یک خدای دیگر افزوده می‌شود که همراهی و بستگی نزدیک را نشان می‌دهد. چنان‌که «خشثره و وُهومنه» (۴۶۱۰)، یعنی نیرو پیوسته می‌شود با وُهومنه، در حالی که خود را در وُهومنه آشکار می‌کند؛ گاهی پیشواژه‌ی «همراه با» مخصوصاً به کار می‌رود: آرمیتی با آشه (۳۴۱۱). بی‌گمان عبارت «همین که آن [هستی خدایی] مرا با وُهومنه دربر گرفت» هم، که پیوندی با زبان رازگونه دارد، بسیار کهنه است (۷ به بعد ۴۳)، و از نظر معنا با جمله‌ی «هنگامی که وُهومنه مرا دربر گرفت»، اختلاف چندانی ندارد. اکنون این نکته مهم است که برای اهورمزده، به‌ویژه در گاهان، به‌بیشتر این‌گونه اضافات مربوط به نام خدایان، در حالت «بایی» می‌آید. این که اهورمزده در این موارد مفهوم اصلی است و نام‌های خدایان دیگر نسبت به او، بنا بر وضع دستوری، تابع و پیرو او هستند، از ترکیب‌هایی مانند *mazdā xšaθrā ārmaiti* اهورُ خشثرا آرمیتی، *ahurō* «مزداه اهوره با خشثره و آرمیتی» (۴۷۱) دانسته می‌شود، چه اهورمزده در حالت گنایی است، و خشثره، و آرمیتی در حالت بایی و میان هر دو جزء نام گنجانده می‌شود. یک بار، به‌روشنی یک پیشواژه‌ی «هم‌زمان با» دیده می‌شود: «ای مزداه ای اهوره هم‌زمان با آشه و هیشته مَنه و خَشَثَرَه» (۵۰۴). این موضوع برای دریافتن چنین مواردی که در آنها گروهی از نام خدایان در حالت بایی به نام بالاترین خدا پیوسته می‌شود و همه‌ی آن گروه مخاطب هستند، راهنمایی قاطع می‌کند، برای نمونه *mazdā ašā vohū* *managhā* ۳۴۶: اینجا باید *mazdā* در حالت ندایی از *mazdā* گرفته و بالاتر از نام خدایان بعدی قرار گیرد: «ای مزداه با آشه و وُهومنه!»^{۱)} در چنین جاهایی معمولاً مزداه تنها می‌آید، بدون اهوره؛ بسیار کم به ترکیب‌هایی مانند «اهوره با آشه» برمی‌خوریم، (۲۹۱۰، ۵۱۳). درباره‌ی گونه‌های بی‌شماری، که در آنها این طرح در گاهان ممکن است دیده شود، نمی‌خواهم اینجا سخن بگویم، ولی درباره‌ی چند ویژگی باید درنگ کنیم. یک چنین گروهی بیشتر در دوّم شخص بیشین خلاصه می‌شود: «شما، شما را»؛ هستی خدایان از نظر ظاهر تابع و پیرو اهورمزده قرار گرفته‌اند، ولی همه‌ی آنها جداگانه و به‌عنوان جمع فهمیده می‌شوند. ولی در کنار این صورت، بسیار دیده می‌شود که به‌این گروه، مزداه در سر آنها با دوّم شخص تکین افزوده می‌شود: «تو، ترا، از آن تو»؛ پس در اینجا اهورمزده برتری دارد و به‌راستی و در واقع نیروهای خدایان دیگر به‌صورت جلوه‌های وجودی او

پایه‌یی فروتر یافته‌اند. این حالت به‌صورت بسیار روشن در مواردی دیده می‌شود که اهورمزده در ضمن گروهی از خداوندان دیگر برای بسیار چیزهای گوناگونی نیایش می‌شود. در اینجاها ردیف از هم شکافته می‌شود و نام‌ها در بند سرود، وابسته به زمانواژه‌های گوناگون امر یا خواهش می‌شوند، چنان‌که در یسن ۳۳۱۲ شده است:

به پیش گام نه برای من، ای آهوره!

بده با آرمیتی شکوفایی نیرو را

با اثربخش‌ترین مینیو، ای مزده، یاری ده به‌هنگام انتقام، نیکو را،

با آشه نیروی زورمند را،

با وُهومَنَه مُزد را (۹)!

در اینجا نیروهای خدایان بعدی افزارهایی می‌شوند که برترین خدا برای منظورهای ویژه‌یی از آنها برخوردار می‌شود. بالاترین نقطه‌ی این تحوّل همان دو موردی است که نیروهای خدایان بیشتر یک‌باره به‌صورت جمع اهورمزده «سروران دانا» خلاصه می‌شوند: ۳۰۹ «سروران دانا با اشه» و ۳۱۴ (نک. ص. ۲۱۷). اینجا خدایان گروهی اجتماع، همگی یا پاره‌یی از آنها، در خدای برترین یعنی اهورمزده گنجانده شده‌اند.

پس می‌بینیم که در سرودهای گاهانی این مجموعه‌ی خدایان اجتماعی در همان حال که مستقل هستند با اهورمزده در یک پیوستگی و یگانگی عرفانی می‌باشند، چنان‌که آنان همچون نموده‌های او یا افزار کار او در موقعیت‌های ویژه‌یی آشکار می‌شوند. در اینجا ما به‌نقطه‌یی رسیده‌ایم که مفهوم زردشتی آمِشه سپَنته Amēša Spēnta به‌این نقطه پیوستگی پیدا می‌کند و گفتگوی بیشتر در این باره در بخش آینده خواهد بود. بی‌گمان این اشتباه نیست اگر در این کاربرد زبانی، بازتابی از دیدار بزرگ زردشت، که در یسن ۳۱ و ۴۳ شرح داده می‌شود ببینیم: اهورمزده یک خدای اثربخش است و در خود همه‌ی خدایان اثربخش دیگر را جمع دارد. زردشت به‌سوی یگانه‌پرستی واقعی پیشرفت نکرده ولی به‌آن بسیار نزدیک شده است؛ برای دریافت و برداشت او از خدا شاید اصطلاح کهن *Henotheismus واژه‌ی سازگاری باشد.

* - Henotheismus: واژه‌ی یونانی (مرکب از Hén=یک، و Theismus) به‌معنی آموزه درباره‌ی خدای آفریننده‌یی که از بیرون جهان در امور جهان مؤثر است.



در بخش گذشته بارها از باور زردشت از جهان پسین سخن رفت. اکنون زمان آن است که ویژگی‌های پراکنده را در یک نمای یکدستی خلاصه کنیم. یکپارچه‌ی یکدست هم نخواهد شد. زردشت دارای هیچ‌گونه دستگاه پرداخته از جهان پسین یا دستگاهی از پیشگویی‌های جهان آینده نیست. باورهای جهان پسین او در زیر الزام رویدادها پرداخته و درست می‌شود - مانند هر باور واقعی دیگر درباره‌ی جهان پسین - و باورهایی که به اینجا بستگی پیدا می‌کنند به اندازه‌یی از کارهای معمول در مگه جدانشدنی و در تار و پود آن بافته شده است که خط‌های تازه به گونه‌ی بسیار ناروشن نمایان می‌شوند. در اینجا تنها می‌توان از انگیزه‌های بنیادین سخن گفت.

پس از اینکه بحران دینی در تیره روی داد، هیچ چیزی نمی‌توانست برای رهبر مگه و رهبر راز، یعنی زردشت، طبیعی‌تر از این باشد که به‌خداوند سوگند آتش، فلز گداخته روی کند. این خداوند در کشمکش‌ها یکدل و یک زبان داوری می‌کرد؛ اینجا هم باید که او بتواند حقیقت را آشکار کند. و چنین هم می‌شود. در یسن ۳۰۲ (ص. ۲۳۲) پیامبر همه را برای داوری شخصی و فردی «در برابر بحران بزرگ» فرا می‌خواند، و در یسن ۴۳۱۲ و ۴۸۲ برای خود بینش کامل در نظم اخلاقی جهان پیش از داوری نهایی آرزو می‌کند. در یسن ۳-۳۱۲ سوگند آتش در افق نسبتاً نزدیکتری دیده می‌شود؛ اکنون «راه بهتر» برگزیدن در پیش است، اکنون مسئله‌ی پاداش موضوع جدی و قطعی می‌شود، پاداشی که به‌دست مینو و آتش آهور مزدا باید داده شود. اکنون باید دقیق‌تر بنگریم و ببینیم چه باورداشت‌هایی را زردشت با این پیش‌آمد بزرگ پیوند می‌دهد.

یزدان‌شناسی درباره‌ی مسئله‌ی همزادها چنین آموخته بود (۳۰۴) که هر دو مینیوی نخستین در آغاز، سرنوشت قطعی پیروان اشه و پیروان دروگ را تعیین کرده بودند. ولی هیچ چیزی به این نکته اشاره نمی‌کرد که این آموزه مفهوم جهان پسین داشته است؛ این آموزه تنها سرنوشتی را که هر دو گروه باید داشته باشند، یک نسل پس از دیگری، وقتی که مرگ به‌هستی زمینی هر یک از افراد پایان می‌داد، مشخص می‌کرد. اما در یسن ۶-۴۳۵ در اندیشه‌ی گوینده، جهان پسین فزونی یافته است: آهور مزدا - و نه آن دو مینیوی

نخستین - در آغاز آفرینش چنین مقرر کرد، که کردارها در «آخرین مرحله‌ی آفرینش» مزدآور خواهند بود، هرگاه تمام گروه خدایان در مراسم آزمایش آتش، که در آنجا آرمیتی نماینده‌ی خدایان رای نهایی را اعلام خواهد کرد، حضور یابند. این اصطلاح از میدان و جاده‌ی اسب دوانی گرفته شده و برای هر دو نقطه‌ی آغاز و پایان، همان واژه‌ی «لحظه‌ی بحران» (اوروِسه urvaēsa) به کار می‌رود که در جاهای دیگر هم دیده می‌شود. در یسن ۵۱۶ اصطلاح «در آخرین مرحله‌ی هستی (آهو)» را می‌بینیم. بافت جمله در آنجا برای ما کاملاً روشن می‌کند که زردشت می‌داند که خود در این نقطه ایستاده است. این مرحله در نزد او در آینده‌ی دور مبهم و پشت دوره‌های زمانی قرار ندارد؛ این مرحله به گونه‌ی جدانشدنی با آزمایش آتش بستگی دارد، آزمایشی که در کشمکش دینی شخصی او باید داوری کند. باری «آخرین مرحله‌ی آفرینش» با واژه‌ی یاه yāh که زردشت در آینده منتظر آن است روی هم می‌افتد (۴۶۱۴، ۴۹۲؛ «آن یاه بزرگ» ۳۰۲). معمولاً، آن هم نه به طور قطع، این واژه را به «بحران» ترجمه می‌کنند. گویا این یک اصطلاحی بوده است برای آزمایش آتش معمولی که لحظه‌ی نهایی کارهای این آزمایش را بیان می‌کرده است. از زبان زردشت به روشنی مفهوم این آزمایش معنای جهان‌پسین دارد.

نوپردازی چیزها را، که زردشت از آزمایش آتش چشم دارد، از همه کوتاه‌تر در نیایش خود در یسن ۳۰۹ خلاصه می‌کند: امید که ما از آن کسان باشیم که این هستی را فَرَشَه fraša کنند! از ترجمه‌هایی که برای این واژه پیشنهاد شده است نزد من «پرده برداشته» (به معنای انجیلی آن) از همه سازگارتر است.^{۱)} غالباً یک پیوستی هم به صورت «بنا بر خواست، از روی خواست» یعنی بنا بر خواست خدایی نیز همراه این واژه است، که به جای آن واژه‌یی که اینجا به کار رفته، بیشتر بیرون از اوستا هم به کار می‌رود. رفتار مردم که خوشایند خداوند باشد جهان را فَرَشَه می‌کند: آن [مرد] که برای من، زردشت، از روی آشه راستی را اثربخش سازد، یعنی آنچه که از همه بیشتر فَرَشَه برابر خواست است...» (۴۶۱۹). اما این خداوند کسی است که به چنین کاری واقعیت می‌بخشد و به طور قطع این دگرگونی را اجرا می‌کند، و جهان در پی آن فَرَشَه می‌شود. «امید که آفریننده‌ی هستی، به دست و هومنه به مرحله‌ی عمل درآورد تأثیر واقعی چیزهایی را که از همه

بیشتر فَرَشَه بنا بر خواست است^(۱)» (۵۰۱۱). «با نیروی شما [خدایان] باشد که تو ای اهوره، هستی را به راستی بنا بر خواست، فَرَشَه کنی» (۳۴۱۵). اصطلاح بعدی که درباره‌ی جهان پسین به کار می‌رود یعنی فَرَشَو. کرتی frašō.kərəti «روشنگری، پاکسازی و تغییر شکل، که در زبان دینی ساسانی و پارسیان به صورت فَرَشْکَرْت باقی مانده، در گاهان دیده نمی‌شود؛ در گاهان به جای این اصطلاح واژه اکرتی ākərəti ۴۸۲ برای دگرگونی بزرگ به کار می‌رود.

چه اندیشه‌هایی زردشت از این حالت که آن را فَرَشَه می‌نامد در سر داشته است؟ با این پرسش نقطه‌ی مرکزی مسایل جهان پسین را نزد او لمس می‌کنیم. من گمان می‌کنم که یسن ۴۳۱۶ ساده‌ترین و آشکارترین پاسخ را به این پرسش می‌دهد. آنچه را که گروه مگه درخواست می‌کند این است که آسمان بر روی زمین فرود آید و بر روی این زمین یک نیروی کامل فرمانروایی آسمانی برپا شود. پیدا است که پیروان دروگ در جریان فلز گداخته آزمایش آتش، یکسره نابود می‌شوند. در این جهان پالایش شده هیچ چیزی به پیوند خدایی آسیب نمی‌رساند یا از انجام آن جلوگیری نخواهد کرد، پیوندی که شرط اصلی برای همه‌ی زندگی است، بدان گونه که این محفل می‌توانست مجسم کند. زندگی آرمانی شبانی هدف نهایی تصورات زردشت از جهان پسین است.

درست همین تصویر را با بازشکافی واژه‌ی «زایش» و «باززایش» در گاهان به دست می‌آوریم. مقصود زردشت از واژه‌ی زایش آفرینش نخستین است: «هنگام زایش زندگی (ahu) (۴۳۵)؛ هنگام زایش نخستین زندگی» (۴۸۶)؛ «که بود پدر نخستین اشه به هنگام زایش؟» (۴۴۳). «باززایش» تنها در یکجا دیده می‌شود ۴۸۵: «با کارهای چیستی خوب، امید که تو ای آرمیتی، آماده سازی آنچه را که برای باززایش بهترین است؛ امید که برای گاو اثربخش شود، امید که آن را برای خوراک ما فربه سازی!» از آنجا که «زایش» معنای آفرینش و پیدایش جهان را دارد، پس باید باززایش به آنچه که «آخرین مرحله‌ی آفرینش» نامیده می‌شود، یا درست‌تر، به آن حالتی که به صورت فَرَشَه شناخته می‌شود، بستگی داشته باشد. توجه به این نکته مهم است که این باززایش در بستگی زیاد، با کارهای چیستی، که مربوط به خلسه هستند، به کار می‌رود، چنان که با کار برای گاو کار پیشرفت می‌کند. اینجا هم زندگی شبانی آرمانی در تیره‌یی که از همه بندهای بازدارنده آزاد شده

است، همچون واپسین آماج در پیش چشم نهاده می‌شود.

پس زردشت چنین آموزشی نداده است که پیروان اِشه پس از بحران بزرگ از زمین با صورت هستی نوینی در جهانی نوین باید قرار گیرند. آنها باید بر روی زمینی پاک شده زندگی خود را دنبال کنند. تنها در یکجا، ۳۲۱۵ چنین می‌نماید که به آن سوی دیگر اشاره‌ی می‌کند: «اینها (این پیروان اِشه) از آنان (کرپن‌ها و کوی‌ها) به دور، به سوی خانه‌ی وهومنه رهبری می‌شوند.» اما این مورد هم تا آنجا که من می‌بینم، مانند بند پیشین (ص. ۱۹۸)، تنها به وضع کنونی اشاره می‌کند و همین اندازه می‌گوید که خانه‌ی وهومنه که در حالت خلسه به آن رسیده، گنج و سرچشمه‌ی نیروی پیروان اِشه در نبرد با آیین نوین، که کرپن‌ها و کوی‌ها برگزار می‌کنند، باید باشد. در اینکه چهره‌ی زندگی در آن جهان پاک شده چگونه خواهد بود، زردشت درنگ بیشتر را ضروری ندانسته است. به حق می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که در باور او زندگی در آن جهان پاک شده (فراشکرت شده) گونه‌های بنیادین خود را دگرگون نمی‌کند. او بی‌گمان چنین می‌اندیشیده که نسل‌ها می‌آیند و می‌روند، چنان‌که پیش از این چنین بوده است. اما همان‌گونه که پیش از این نسلی از پیروان اِشه پس از دیگری یگانگی موقتی را با خداوند در حالت خلسه و یگانگی جاودانی را با او پس از مرگ به دست می‌آورد، اکنون هم نسل پس از نسل در حالت خلسه‌ی بی‌گیر و بند زندگی خواهند کرد، و پس از پایان زندگی خاکی، یکسره در زندگی جاودانی وهومنه جای خواهند گرفت. اکنون برای خلسه‌گر پیرو اِشه دیگر مرگ یک مسئله‌ی بی‌اهمیتی است و از این هم بی‌اهمیت‌تر در جهان فراشکرت شده است که همه‌ی بندهای زندگی جاودانی فروافتاده‌اند. در گاهان مسئله‌ی خاصی به صورت مسئله‌ی نمیرایی دیده نمی‌شود. بنابراین متن‌ها، باید به سرنوشت پیروان دروغ پس از بحران بیندیشیم. در جهان کنونی آنان نسلی پس از نسل دیگر در راه آسمان اشتباه کرده‌اند و به خانه‌ی دروغ درافتاده‌اند و در آنجا پس از مرگ جایگاه همیشگی خود را یافته‌اند. در آزمایش آتش اینان از روی زمین نابود می‌شوند، روان‌های آخرین نسل مانند پیشینیان خود در خانه‌ی دروغ از میان می‌روند. آنجا در میان افسوس و ترس و فغان با هزاران فریاد و ناله جاودانه ماندگار خواهند بود. هیچ چیزی در گاهان به این نکته اشاره نمی‌کند که دوگانگی جهانی میان اِشه و دروغ به طور قطع به میانجی

آزمایش آتش جهانی باید پاک شود. ولی جهان دروغ در گوشه‌ی دورافتاده‌یی از جهان زندانی و بی‌زیان خواهد شد.

در پرتو این تصویر کلی باور جهان پسین باید پنداشت زردشت را از سَوشِیَنتْ saōšyant تعبیر و تفسیر کنیم. خود این واژه واژه‌ی میانجی آینده‌ساز است از زمانواژه‌ی سَو sav- که در نامواژه‌ی سَوَه (یا savā) رهایی و درمان میانجی آزمایش آتش، نیز وجود دارد، و در حالت «دوین (تثنیه) (درمان و تباهی) که از راه آزمایش آتش به‌دست می‌آید، (ص. ۱۱۰ به‌بعد). چنین پیدا است که زمانواژه‌ی سَو هم از جمله اصطلاحات این آزمایش است، چنان‌که انسان به‌خود حق می‌دهد که سوشینت را به «کسی که سَوَه را فراهم خواهد کرد» ترجمه کند. در یسن ۳۴۱۳ از زبان سوشینت‌ها می‌گوید، که دُئای آنان در راه‌های خوب ساخته شده‌ی وهومنه به‌پاداشی که مزده تقسیم می‌کند پیشواز می‌روند؛ از اینجا دست کم این نکته به‌روشنی برمی‌آید که آن دُئاهای را در گروه خلسه‌گران باید گنجانند. اکنون دشواری بزرگ این است که برداشت زردشت از اینان به‌عنوان درمان‌گران آینده‌یی بود که به‌یک آینده‌ی دوری بستگی داشتند، چنان‌که آیین زردشتی در دوره‌های بعد باور دارد، یا آنان از هم‌زمانان خود زردشت هستند. از یسن ۳۱۱۶ چنین برمی‌آید که زردشت ظهور کسی را انتظار دارد، که خواهد آمد، تا درمانگری کند؛ او از زمان آمدن او می‌پرسد. اما پرسش او تنها جنبه‌ی فصاحت و بلاغت دارد. در دو جا به‌گمان من چنین می‌آید که آنچه را که زردشت از اصطلاح سَوشِیَنتْ می‌فهمیده است به‌دست می‌دهد.

۴۸۹ باشد که سرود مَگَه (وَفو vafu) ی من برای وُهومنه راست گفته شود؛ باشد که سوشینت بداند که پاداش او چگونه خواهد بود!

۴۶۳ کی سرخی‌های بامدادین اشه‌یی، یعنی خرتوهای سوشینت‌ها بالا خواهند آمد تا هستی (آهو) را داوری‌های استوار آزمایش آتش پشتیبانی کنند؟ برای چه کسانی [وجود خدایی] با وهومنه به‌یاری خواهند آمد؟ برای من - زیرا ترا، ای آهوره من از بهر خود برای پرداختگی برمی‌گزینم.

همانندی متن و موضوع در یسن ۴۸۹ این نکته را به‌روشنی می‌رساند که مقصود زردشت از سوشینت خود اوست، و یسن ۴۶۳ نشان می‌دهد او خود را با سوشینت یکی می‌داند. از آنجا که این واژه مربوط به کارهایی در آینده و متوجه آن زمان است، به‌گمان من چنین می‌رسد که سوشینت یک اصطلاحی است از آن جهان پسین، که محفل

زردشت هنگامی که از محیط و آب و رنگ این مسایل جهان‌پسین متأثر شده بود و آیین نو آن را به مرحله‌ی اجرا درآورد، آن را پذیرفت. سَوشینت نامی است از آن جهان‌پسین، برای محفل مگه؛ زردشت سوشینت است.

یسن ۴۶۳ چنین می‌نماید که از فرضیه‌ی پشتیبانی می‌کند که محفل در انتظار در مانگر افسانه‌ی آسمانی به سر می‌برد. ولی پایان این بند از این فرضیه بازدارنده است. اینجا ما بر زمینه‌ی واقعیت تاریخی قرار گرفته‌ایم، اینجا سوشینت خود سخن می‌گوید، و این کس دیگری جز زردشت نیست. آغاز یسن ۴۶، که در بخش آینده بیشتر از آن سخن خواهد رفت نشان از یک وضع بحرانی دارد؛ در بند ۳ تنها یک خواستاری سوزان و بی‌شکبی است از اینکه داوری پایانی سرانجام صورت بگیرد.

از سوی دیگر در چند جای دیگر چنین پیدا است که محفل سَوشینت کاری که احتمال آن را می‌دهد، سال‌ها بعد و با سازمان‌های بزرگ صورت می‌گیرد. وی می‌خواهد که «یاخته»یی باشد که رشد کند و پیوسته دایره‌های دیگر را دربر گیرد و جبهه‌ی همگانی در برابر نیروهای پلیدی پدید آورد. اندیشه‌ی تبلیغی را که به گونه‌ی آشکار بیان شده است، در یسن ۴۴۱ دیدیم، و بنا بر یسن ۴۵۱ هر کس که با دثوها و مرم گستاخ به سختی پیکار کند همچون یاران اهل راز (اورَوَته) در «انجمن نگرش» پذیرفته و عضو خانواده‌ی بزرگ خواهد شد، و پدر خانواده‌ی آنان سوشینت یعنی خود زردشت است (ص. ۱۱۷). مردمی که برون از تیره هستند باید در محفل سوشینت گنجانده شوند و به عنوان اعضای آن تیره به‌شمار آیند. دورنمای گسترده‌ی از این وضع را یسن ۴۸۱۲ نشان می‌دهد:

آنان سوشینت‌های کشورها خواهند بود که به وسیله‌ی کارهای اشته می‌کوشند، که به یاری و هومنه به داوری توگردن نهند ای مزدا. چه اینان دشمنان سرسخت و باایمان آئشمه هستند.

پس ما در واژه‌ی سوشینت دوگانگی ویژه‌ی بازمی‌شناسیم. از یک سو این نام نشان‌دهنده‌ی محفل مگه است که در انتظار رویدادهای مسایل جهان‌پسین، که مستقیماً در آینده قرار گرفته است، می‌باشد، از سوی دیگر محفلی است که پیوسته رو به گسترش دارد و از مرزهای تنگ تیره، به بیرون کشیده می‌شود، از گونه‌ی محفل‌هایی که در میان مردان مگه باید پذیرفته و برای مقاصد آنان مؤثر واقع شوند. به راستی تخمه و مرکز انجمن زردشتی در

اینجا قرار گرفته است. از جمله وظایف زردشت یکی این است که، همان‌گونه که به یاد می‌آوریم، پیش از بحران بزرگ همه‌ی زندگان در پیشگاه یک گزینش درآیند (۳۱۳)، اما گسترش سخت آشکار این محفل را، که از یسن ۴۸۱۲ درک می‌کنیم، از یک رویداد کاملاً ویژه‌ی در درون محفل مگه باید دانست. این رویداد برخورد آشنایی با ویشتاسپه بود.

بخش ۶

کارکرد زردشت ۲: دین زردشتی

به کدام سرزمین یگریم، به کجا روم که یگریم؟ مرا از خَویتو و آئیرِیمن می‌رانند. ورزنه‌یی که باید از آن پیروی کنم (؟) خوش آیند من نیست، و نه آن شهریارانی که پیروان دروغ (ساستر) کشورند. چگونه باید خوش آیند تو باشم، ای مزدا، اموره؟

بدین‌گونه یسن ۴۶ آغاز می‌شود و از آهنگ نومیدانه‌ی آن آدمی درمی‌یابد که روابط در تیره به‌ناپایداری کشیده می‌شده است. «پس از آنکه من از سوی شما به‌سخنان مقدّس راه یافتم، آنگاه همّت من بر آن شد که آن چیزی را انجام دهم که چون بهترین به‌من گفته شده بود، رنج در میان مردم» (۴۳۱۱). این ایستادگی اکنون به‌آخرین نقطه‌ی اوج خود رسیده بود. همه‌ی مقامات، خَویتو، آئیرِیمن، و ورزنه (ص. ۹۲ و پس از آن)، بر ضدّ او دست به‌یکی شده‌اند، شهریاران هم هیچ‌کدام با او همراه نیستند، گویا آیین تازه زمین‌های بسیار به‌تصرّف درآورده است. گریز تنها چیزی است که برای پیامبر باقی مانده است.

این بار آدمی گمان می‌کند که از نظر انسانی به‌زردشت نزدیکتر شده است. اینک او

تنها امید خود را به‌خدای خود اهورمزده بسته است. به‌خوبی می‌داند که وی دارای هیچ‌گونه نفوذ جهانی نیست زیرا مردم و چاربايان اندک دارد، ولی در برابر چنین حالتی، او استوارتر به‌توانایی روحی و درونی خود چنگ می‌زند، به‌داشتن و هومنه، به‌دارا بودن یاری که در محیط قابل اعتمادی با خداوند در حالت «خلسه» به‌دست آورده، یاری که دوستی به‌دوست خود می‌کند (بند ۲). فشار و سختی او در بند ۳ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۴۲) به‌صورت یک فریاد پر از اشتیاق به «سپیده‌ی بامدادین اشته» آزاد و نمایان می‌شود، که همان خُرتوی سَوشینت‌ها است: آیا هرگز ساعت رهایی فرا نخواهد رسید؟ آیا سَوشینت خود زردشت است که در این لحظه مأموریت خود را شدیدتر از هر زمان دیگر باز شناخته است. او بیش از هر زمان دیگری به‌یاری خداوند دلگرم است، و یاری دهندگان جهانی هم اکنون دیگر پیدا شده‌اند. در بند ۴ به‌آنها اشاره می‌شود، در بندهای پس از آن اینها چهره‌های پرداخته‌تری به‌خود می‌گیرند، و در بند ۱۴ نام این یاری‌دهنده نامیده می‌شود: ویشتاسپه.

بسیار جالب است که بینیم زردشت چگونه گام به‌گام به‌این نام نزدیک می‌شود. این بندها زایش یک انجمن تازه‌یی را به‌ما می‌نمایانند. زردشت از تیره‌ی خود رانده شده و در جستجوی مرز و بوم دیگری است که در آنجا ریشه بدواند و بروید. بحرانی که در یسن ۴۶ می‌آید نخست ما را به‌یاد یکی از پیش‌آمدهای بزرگ تاریخ دین می‌اندازد: به‌یاد «هجرت» محمد، به‌یاد گسستگی او با هم‌تیره‌های لَجَباز و سرسختش در مکه و ساختمان یک انجمن نوینی در مدینه. این بندها موضوع رسالت و تبلیغ زردشت را برای ما نگه داشته‌اند.

در یک قطعه‌یی که پر از هنر و صنعت شعری ساخته شده و مطمئناً پیچیده‌ترین قطعه در گاهان است، و از همین رو به‌دشواری می‌شود به‌ترجمه‌ی واژه به‌واژه‌ی آن وفادار ماند، در بند ۴ آن نوید می‌دهد به‌شرکت در زندگی مکه به‌هرکس که از پیروان دروگ نیرو و زندگی را برباید. این پیروان دروگند که ناسزاگویان (؟) و دشمنانه با کارهای دینی خاص خود فزاینده‌گان اشته را باز می‌دارند از اینکه گاو و یا بخش یا کشور رویش و گسترش یابند؛ هرکس که با پیروان دروگ چنین رفتار کند، در حالیکه پیشاپیش فزاینده‌گان اشته روان است، «بر راه‌های چیستی نیک گذر خواهد کرد» (نک. ص. ۱۶۲ به‌بعد).

سخنانی از این دست را تنها آن کسی می‌گوید که به یک محفل دیگری رو می‌آورد و می‌کوشد که آن محفل را به چنگ آورد. این سخنان فراخوانی است برای مردمان یک تیره‌ی دیگر با باورداشت‌های دیگر. باورداشت آنها چیست، این را از بند ۵ به دست می‌آوریم، که اشارات بسیار مهمی برای محیط تازه که زردشت به آن روی آورده است می‌دهد:

هر آنکس، خواه دارنده‌ی نیرو باشد، خواه فرزند نیک اورواتی *urvāti* باشد، یا بنا بر قانون رَزَن *razan* برای پیوندهای مشترک (مشره درحالت بیشین) زندگی می‌کند، تازه وارد به‌خوبی پذیرایی شود^(۱) - هر آنکس، خود پیرو اشه را از پیرو دروگ بازشناختن داند، و آن را در پیش خوئیو فراگوید، ای مزده اهوره او را یاری کن، که نیازی به قربانی خون نداشته باشد.

زردشت که از تیره‌ی خود گریخته است برای تیره‌یی که او را پذیرفته است، تیره‌یی که میان پیرو اشه و پیرو دروگ فرق می‌گذارد و برای کار او نزد خوئیوی آزاده پا در میانی و شفاعت می‌کند دست نیایش به‌سوی اهورمزده بلند می‌کند. زردشت از این تیره سه دسته را نام می‌برد. نخست آن کس که دارای نیرو است، یعنی خود سالار و سرور تیره. پس از آن «آن کس که فرزند نیک اورواتی است» - این اصطلاح درست به موازات و هم‌پای «یک فرزند نیک آرمیتی» ۴۹۵ است. واژه‌ی اورواتی نگارش گونه‌ی دیگری است از اوروتی *urvati*، که در چند جای اوستای نوین به معنای «پیمان» دیده می‌شود. ما می‌توانیم خاستگاه این واژه را تعیین کنیم: این اصطلاح از محافل مشیره برمی‌خیزد. در مهریش (یشت ۱۰۳۳) توضیح من چنین می‌خوانیم: «بده به ما [ای مشیره] این موهبت را که از تو درخواست می‌کنیم، ای تو نیرومند، به‌پاداش برای سخنان (ستایشی) که به اوروتی داده شده است: دارایی، نیرومندی، نیروی حمله...» به گمان من اوروتی در اینجا یک نام جمعی و گروهی است به معنای «گروه پیمان» یعنی آن گروهی که به‌خدای پیمان، مشیره، اقرار و ایمان دارد و با او پیوند و پیمان دارد. در پرتو روشنایی این بند از مهریش باید اورواتی در یسن ۴۶۵ را معنی کنیم. خود زردشت شاید اصطلاح «فرزند نیکوی اورواتی» را به‌صورت یا به‌عنوان معادلی برای اصطلاح «فرزند نیکوی آرمیتی» که هم اکنون از آن یاد کردیم، ساخته باشد؛ به هر صورت معنای آن این است که اورواتی در تیره‌یی که به آن روی آورده است، همان است که در انجمن گاهانی بود، یعنی اصطلاحی برای تیره به‌عنوان یک یگان دینی. از این راه آشکار می‌شود که زردشت به‌مشره پرستان

روی می‌آورد. این نکته از این هم روشن‌تر می‌شود هنگامی که به گروه سوّم بنگریم: «آن کس که بنا بر قانون رَزَن برای میثره زندگی کند»، پیش از این در صفحه‌ی ۵۶ و ۵۷ شمارش گروه‌های اجتماعی گوناگونی را دیدیم و نشان دادیم که عضو رابطی که این گروه‌ها را در میان خودشان نگاه می‌دارد با واژه‌ی میثره بازگو می‌شود؛ از این راه بهترین تفسیر را درباره‌ی نامواژه‌یی که در گاهان تنها در اینجا به صورت جمع میثره داریم که در این صورت می‌تواند به «رابط‌های انجمن، یا گروه‌های انجمن دینی» ترجمه شود. در این تیره انسان برای گروه‌های رشنا rašnā زندگی می‌کند، یعنی «بنا بر رَزَن»؛ این واژه چنان که پیش از این دیدیم (ص. ۶۷) در انجمن میثره قانون آزمایش آتش را نشان می‌دهد که نگهبان آن، (= رشنوی خدا)، چنان که من می‌پندارم، به حسب آن این نام را گرفته است. غیرممکن نیست که زردشت با رشنای خود به نام این خدا می‌خواهد اشاره کند، چنان که واژه‌ی میثره به نام خدای میثره اشاره می‌کند. مقصود از کسانی که در بند ۵ به آنان اشاره می‌شود، مردان رهبر یک انجمن میثره هستند. زردشت از آنان انتظار دارد که آنان این نکته را دریابند که وضع درستی در میان پیکار میان اِشه و دروگ بگیرند و سخن درست را در پیشگاه سالار آزاده بگویند. از اهورمزده خواستار است که برای مزد «ریختن خون» را از میان آنان بردارد، یعنی به نظر من: قربانی گناهکارانه و ننگین گاو را از میان بردارد و از این راه آنان پرستنده‌ی راستین اهورمزده شوند.

در بند ۸-۶ اهمیت گزینش برای این مردان جدّی گرفته می‌شود. هرگاه مردی با وجود دعوت به پیامبر نپیوندد، بی‌آنکه خود خواسته باشد هم‌گروه و هم‌حزب دروگ است و در خانه‌ی دروگ می‌افتد «زیرا که آن کس پیرو دروگ است که بهترین مرد برای پیرو دروگ است و آنکس پیرو اِشه است که پیرو اِشه او را دوست دارد - [چنین بوده است] از زمانی که تو نخستین دثناها را آفریدی، ای مزدا» (بند ۶). این گونه‌یی جنبه‌ی عمومی تبلیغ است. بدیهی است که این فراخوانی باید اشاره‌یی هم از خطر نافرمانبری دربر داشته باشد: هر که با من نیست بر ضدّ من است. اما این پیام از آن تیره‌ی ویژه‌یی نیست؛ تنها باور درونی بازشناسنده است که کسی پیرو دروگ است یا پیرو اِشه. این بنیاد لغزش ناپذیر آفرینش است از آغاز. ولی یاری انسانی کمتر سودمند می‌افتد. تنها آتش مزده و مَثّه، که با آنان اِشه به دست می‌آید در آن هنگام که پیرو دروگ در تلاش زبان

رساندن است، آن دو پشتیبانی راستین را می‌بخشند؛ این آموزه را پیامبر به‌هنگام «انجمن نگرش» خود می‌خواهد به‌گونه‌یی که به‌خاطر سپرده باشد بداند (بند ۷). نام بردن از پیروان دروگ پیامبر را به‌خشم می‌افکند و در بند ۸ با بهترین شیوه‌ی کهن نفرین سخت می‌کند: خدا کند آسیبی را که آنان بر ضدّ من طرح می‌کنند مرا نگیرد، و نفرین بر خودشان باز گردد؛ خدا کند که نفرین آنان نفرتی پدید آورد که زندگی خوب را از آنان بریاید نه زندگی بد را! نفرینی که بر پیروان دروگ می‌کند قطعی و مقاومت ناپذیر است.

در بند ۹-۱۱ درونی‌ترین رازهای دین خود را شرح می‌دهد. دوستان تازه می‌خواهند بدانند که او برای آنان چه می‌آورد، بند ۹، و از این رو آن دو دیدار و دریافت بنیادین خود را به‌یاد می‌آورد: یکی دیدار اهورمزده به‌عنوان سپته (بیت ۳ بخش‌های مهم گاهان ۳۱۸ را بازگو می‌کند)، و دیگر رسالت پیامبری در گاهانِ گاو (بیت ۴-۵ تکرار کوتاهی است از یسن ۳-۲۹۲). در بند ۱۰ (که ترجمه‌ی آن در صفحه‌ی ۱۹۱ به‌بعد گذشت) پیامبر مردان و زنانی را که در کار اهورمزده مؤثر واقع می‌شوند، آگاه می‌کند که چه مزدی دریافت خواهند داشت: در پیشاپیش آنان او از چینَوَتَوِیَرَتو خواهد گذشت، یعنی که وی آنان را در حالت خلسه به‌خوشی آسمانی خواهد رساند. نقطه‌ی مقابل آن در بند ۱۱ (ترجمه‌ی آن در ص. ۱۹۲) کرین‌ها و کوی‌ها پدیدار می‌شوند، که مردم را به شهریاری خود می‌کشند، تا هستی آنان را نابود کنند؛ حالت خلسه‌ی آنان بد است، و به‌فریاد و فغان پایان می‌یابد، هنگامی که در راه آسمان به‌گمراهی می‌روند و به‌خانه‌ی دروگ می‌افتند تا برای همیشه مهمانان او باشند. در هر دو بند حالت دیدار خلسه‌یی در پیش چشم قرار گرفته است و بر تصویر حکمفرماست، ولی سرنوشت هر دو گروه پس از مرگ چیزی است بدیهی که در آن گنجد است. در یسن ۴۶، بند ۱۴-۱۲ سرانجام واقعیت تاریخی با خطوط روشن و دقیق نشان داده می‌شود. در بند ۱۲ تنها پیامبر است که سخن می‌گوید، ولی در بند ۱۳ گروه سخن می‌گوید؛ در بند ۱۴ بیت ۲-۱ کسی که باید یکی از هموندان گروه باشد می‌پرسد و در بیت ۵-۳ زردشت پاسخ می‌دهد.

۱۲- پس از آنکه از میان فرزندان و نونهالان شایسته‌ی تور، مردانِ نَرِیانه به‌وسیله‌ی اِشه به‌پاخاستند که موجودات زنده‌ی آرمیتی را یاری کنند، مزده اهوره همچنین به آنان پروانه‌ی ورود به وهومنه داد، به آنان برای یاری هنگام پرداختن.

۱۳- «مردی که آماده است (؟) سپیتمه زردشت را خشنود کند در میان مردم، شایسته است که سخن

او را بشنوند. به‌او مزداه آهوره زندگی (ahu) می‌دهد، برای ما او زندگان را یاری می‌کند به‌وسیله‌ی وهومنه. او را ما همچون دوست خوب برای [شما خدایان] با اِشه خواهیم نگرست.»
 ۱۴- «ای زردشت، کیست در نزد تو گرونده‌ی اِشه، اهل راز برای مَگه‌ی بزرگ؟ یا چه کسی آرزومند است که شنیده شود؟» - او، کوی ویشناسپه هنگام بحران. آنان که تو با ایشان پیوسته‌یی در همان خانه، ای مزداه آهوره، آنان را من نیایش می‌کنم با سخنان وهومنه.

بند ۱۲ به‌ما آگاهی می‌دهد که یاری‌کنندگان از کجا هستند آنها از تیره‌یی هستند که پدر تیره‌ی خود را فریانه و با لقب تورَه tura معرفی می‌کنند. من این نام را فعلاً کنار می‌گذارم، تا رشته‌ی اصلی مطلب را دنبال کنم. از آنجا که مردان این تیره «زیندگان آرمیتی» یعنی محفل زردشت را یاری اثربخش کرده‌اند، اهورمزداه شرکت در وهومنه را همچون محفل خود زردشت برای آنان مقرر کرده است؛ به‌علت شرکتشان در آزمایش نهایی، هنگامی که دیگران نابود می‌شوند، آنها پذیرفته خواهند شد. در بند ۱۳ گروه، مرد رهبر این تیره را می‌ستاید. او زردشت را خشنود ساخته است، از این رو شایسته است که به‌سخن او «گوش فرا دارند». من گمان نمی‌کنم که مقصود از این جمله این باشد که، او یعنی رهبر تیره باید که سربلندی و نام یابد، چنان‌که بارتلمه از این قطعه درمی‌یابد. بیشتر باید به‌این معنا باشد که او شایسته است که با نیایش خود شنوایی خدایان را به‌سوی خود جلب کند؛ شیوه‌ی بیان را در اینجا می‌توان با یسن ۳۳۷ سنجید (ص. ۱۶۴).
 به‌پاس رفتار نیکوی او اهورمزداه به‌او آهو یعنی زندگی راستین خدایی می‌دهد؛ از آنجا که او این زندگی را به‌دست آورده است، می‌تواند برای مردان مگه زندگان را پشتیبانی و یاری کند و رسماً دوست خدایان شناخته شود، و این چنان‌که دیدیم (ص. ۲۳۲) به‌معنای آن است که زردشت در والاترین آیین راه‌یابی و پذیرش شرکت جسته است. در بند ۱۴ سرانجام به‌گونه‌ی گفتگو از نام این یاری‌کننده پرده برداشته می‌شود. کسی از آن دسته می‌پرسد: او کیست؟ از آنجا که او در وهومنه شرکت جسته و یکی از دوستان خدایان است، پرسنده می‌تواند او را به‌خوبی و آسانی از یاران اهل راز، اوروژته، برای مگه‌ی بزرگ بنامد. و زردشت پاسخ می‌دهد: او کوی ویشناسپه است، یکی از یاران اهل راز به‌هنگام بحران، یعنی آن کسی که به‌هنگام رأی و تصمیم بزرگ در سوی راست ایستاده است. از آنجا که این پرسنده، این مرد را هم به‌عنوان یکی از همین‌گونه کسانی معرفی کرده است که «می‌خواهند گوش فرا دهند» - یعنی با نیایش خودش -، اکنون

زردشت با سخنان الهام شده‌ی مقدّس، همه‌ی گروه خدایان را که پیرامون اهورمزده در سرای آسمانی هستند، فرو می‌خواند: آنان باید به‌ویشتاسپه گوش فرا دهند.

پس از آنکه از شخص اصلی یاد شد، نوبت به‌مردان پایین‌تر می‌رسد. در بند ۱۵ پیامبر به‌خانواده‌ی خود که از سیپتیه هستند هشدار می‌دهد که وظیفه‌ی خود را انجام دهند، یعنی میان دَآئه *dāθa* و آدَآئه *adāθa* یا بخشودگان و نابخشودگان، به‌هنگام آزمایش آتش فرق بگذارند (ص. ۱۴۴). این بند کامل نیست زیرا بیت آخر را ندارد، ولی به‌هر حال معنای پایان آن این است، که کسانی که چنان رفتار کنند، که آتش را، که در اینجا باید چیزی نزدیک به «رهایی» باشد، برای خود تأمین کنند. (ص. ۱۳۶ و پس از آن). این قطعه نشان می‌دهد که همه‌ی تبارِ هَیجَتِ آسپَه به‌کار آزمایش آتش و مگه می‌پرداخته‌اند. بندهای ۱۷-۱۶ متوجّه پاره‌یی شخصیت‌های مهمّ تیره‌ی تازه است:

۱۶. فَرَشَه اُشترَه هُوگَوَه *Frašaoštra Hvōgva* تو با این دو سوزنده، که ما هر دو خوشی آنان را آرزومندیم، به‌آنجا برو که آرمیتی از سوی اُشَه بدرقه می‌شود، آنجا که نیرو در دست و هومنه است، آنجا که اهورمزده برای افزایش درنگ می‌کند.

۱۷. آنجا که ای جاماسپه هُوگَوَه *Jamaspa Hvōgva* من «بیت‌ها»، نه «نایت»‌های شما را بلند خواهم خواند یعنی همراه با «سَروشه‌ی شما» اینجا سرودهای ستایشی را به فرمانروا (۹)، اهورمزده، کسی که بخشودگان و نابخشودگان را با «پیشکار هشیار» خود جدا می‌کند.

فَرَشَه اُشترَه و جاماسپه، که زردشت اکنون روی به‌آنان کرده است، هر دو از خانواده‌ی هُوگَوَه هستند؛ بی‌گمان حق دارند که آن دو را برادر هم پنداشته‌اند. زردشت آنان را به‌مگه می‌خواند؛ «سوزندگان» گرد او جمع می‌شوند و افسانه‌ی آن را بند ۱۶ خلاصه می‌کند. اینجا هم آواز الهام شده طنین می‌افکند؛ در بند ۱۷ سخن در همین باره است. این بند آشکارا نشان می‌دهد که شنوندگان از انجمن میثره هستند؛ زردشت در سخن خود اصطلاح‌هایی از واژگان پرستندگان میثره می‌گنجاند. من این اصطلاحات انجمن میثره‌یی را در ترجمه با نشانه‌ی «» برجسته کرده‌ام. از همه‌ی اینها آشکارتر واژه سَروشه است. جای واژه‌ها در این بیت در دید نخست بسیار پیچیده و درهم است، ولی من گمان می‌کنم ترجمه‌یی که در بالا از آن داده شده تنها ترجمه‌ی طبیعی آنست. اگر متن درست باشد، می‌توان آن اصطلاح را فقط هنگامی دریافت که به‌سَروشه معنایی بدیم که برای پرستندگان میثره دارا بوده: انجمن پارسا و فرمانبردارِ میثره (ص. ۶۹). معنای

عادی در انجمن گاهانی، که «پاسیاران خدایان»، گروه خدایان پیرامون اهورمزده (ص. ۱۳۰) است، در اینجا قطعاً مقصود نیست، و از این هم کمتر، اسم معنا «فرمانبرداری» است، تا آنجا که نخواهیم به زردشت سخن‌های بیهوده نسبت بدهیم، چیزی که وی یکسره از آن بدور است. زردشت خواستار است که آوازهای دینی و مقدس همراه با امت دینی که زردشت در آن پذیرفته شده است سر دهد. واژه‌یی که من آن را «بیت» معنا کرده‌ام، یعنی *afšman*، همینجا می‌آید و بس، و موضوع توجیهات بسیار گوناگون بوده است^(۱). اما از آنجا که آن را با مفهوم معمولی و عادی گاهان *vahma* «سرود ستایشی» تفسیر می‌کنند، پس باید ظاهراً معنایی همانند معنای آن داشته باشد، و نخستین نتیجه‌یی که از آن می‌شود گرفت این است که این یک اصطلاح ویژه‌ی انجمن میثره برای آواز و سرود مقدس بوده، که اینجا زردشت آن را پذیرفته تا بستگی خود را با انجمن آیینی نوین نشان دهد. واژه‌ی افزوده‌ی «نابیت» (*an-afšman*) شاید می‌خواهد برجسته کند، که آوازی را که زردشت می‌خواهد سر دهد، صورت ظاهر آن چنان خواهد بود، که انجمن میثره خواهد توانست بازشناسد. اما اندر داشت آن از خود زردشت خواهد بود، زیرا که در این آواز از اهورمزده اثر بخش سخن می‌رود. اینجا هم زردشت چنان که به نظر من می‌رسد اصطلاحی از انجمن میثره گنجانده است، یعنی در همان سخنانی که من «به‌وسیله‌ی پیشکار هشیارش» ترجمه می‌کنم، *dangrā mantū* «دنگرا منتو» واژه‌ی *dangrā* «هشیار» در یشت ۱۳، ۱۳۴ همراه با واژه‌ی معمولی انجمن میثره «ویاخنه»، *vyāxna* (ص. ۶۳) می‌آید. واژه‌ی متوک که من به «پیشکار» برگردانده‌ام، در یسن ۳۳۴ به معنای *vid* آن برای پیروان آیین نوین به کار رفته است، یعنی پرستنده‌ی میثره بودند.

پس از همه‌ی اینها سرانجام زردشت در بندهای ۱۹-۱۸ اطمینان رسمی خود را به محفلی، که او را پذیرفته است، اظهار می‌دارد و به آنان نوید می‌دهد که هر کس برای خوش آمد او رفتار کند، بالاترین مزد را خواهد داد، زردشت برای او بهترین چیزهایی را که در اختیار دارد آماده خواهد کرد، ولی دشمنی آشتی ناپذیر با کسی خواهد داشت که با او دشمنی ورزد؛ «این است تصمیم خرتو و مته من». در بند ۱۹ (سنج. ص. ۲۳۹) دورنمای جهان پسین پدیدار می‌شود. هر کس به سود زردشت از روی اشه راستی

بورزد، یعنی آن چیزی که از همه بیشتر فَرْشه بنا بر خواست است، او به‌هنگامی که پاداش دوّمین هستی (پَراهُو parāhu) را دریافت می‌کند، گاو نر و گاو ماده‌ی آبستن را (ص. ۲۰۶ و پس از آن) به‌دست خواهد آورد، همراه با همه‌ی چیزهایی که با مَنّه به‌دست می‌آیند. در اینجا سخن از تصمیم نهایی نیست، بلکه تنها از کار برای فراشکرت جهان سخن می‌رود. «مزد زندگی دوّم» تنها می‌تواند به‌معنای حالت پس از مرگ باشد. هرکس که برای پیروزی نیکویی در این جهان کار می‌کند، پس از هستی جهان خاکی به‌عنوان مزد همه‌ی آن چیزهایی که خلسه می‌تواند عرضه کند به‌دست خواهد آورد، و به‌جز این تصرّف کامل چارپای آسمانی، تصرّف کامل خود روان گاو را - به‌راستی که یک آینده‌ی درخشان و امیدبخش برای شبان است.

سرودهای گاهانی که پس از این می‌آید، یعنی یسن ۵۱-۴۷ به‌نزد من باید همه از اثربخشی زردشت در تیره‌ی فریانه سرچشمه گرفته باشد؛ این نظر برای یسن ۴۹ و ۵۱ قطعی است، و این همان جایی است که پیش از این شخصیت‌های عمده‌ی تیره یاد می‌شوند. سرود کوتاه گاهانی یسن ۴۷ به‌عنوان گونه‌ی درس دینی برای دوستان تازه شناخته می‌شود. بند ۳-۱ افسانه‌ی مَگه را بازگو می‌کند؛ بند ۵-۴ به‌صورت کوتاه جمله‌های برنامه‌ی تضاد میان پیروان اِشه و پیروان دروگ را طرح می‌کند و دربردارنده‌ی فرمانی است به‌همه‌ی مردان تیره، گروه نخستین را یاری کنند و گروه دوّمین را آسیب رسانند (بند ۴). همه‌ی این سرود با نیایشی از جهان پسین به‌پایان می‌رسد (بند ۶): «باشد که ای مزدا اهوره به‌میانجی این مینیوی اثربخش خود به‌هر دو گروه، به‌میانجی آتش در [شهریاری] خوب تو با پشتیبانی آرمیتی و اِشه بهره (ویداتی vidāti ص. ۱۴۳) بدهی» زیرا که او [آرمیتی] بسیاری را برخواهد گزید، که [او را] جستجو می‌کنند. در جاهای دیگر زردشت نقش میانجی سخن خدایان را به‌هنگام آزمایش آتش پایانی به‌آرمیتی می‌دهد (۴۳۶، دیده شود ص. ۲۲۷)، امّا در اینجا یک اندیشه‌ی تازه پیدا می‌شود: آرمیتی مبلّغ، که خود گروه‌هایی از نودین‌ها را پذیرفته، پشتیبان نیروی خدایان به‌هنگام تصمیم نهایی خواهد بود. تبلیغ در خدمت آزمایش آتش است، این تبلیغ ضروری است برای آنکه جهان هستی را فَرْشه سازد. توجّه به‌دوستان تازه انکارناپذیر است. سازگار ساختن با کاربرد زبانی انجمن می‌شود ادامه پیدا می‌کند. در بند ۳ (ترجمه‌ی

آن ص. ۱۶۵) آرمیتی با رامَن که یکی از خداوندها است همانند می‌شود، رامَن در کارهای دینی اوستای نوین همیشه بلافاصله پس از میثره همراه خداوندان محفل میثره نیایش می‌شود. نام کامل آن رامَن خَواستَرَه Rāman xvāstra «صلح چراگاه خوب» است؛ گویا این خداوند برابر می‌شود با آرمیتی در انجمن میثره و به عنوان خدای مادین زمین. زبان یسن ۴۸ تا اندازه‌ی تهدیدآمیز است؛ گویا دلیری و جنگجویی پیامبر به‌طور قابل توجهی افزایش یافته. از اشه، از پیروزی کامل اشه بر دروگ، که از ازل مقدّر شده، به‌عنوان چیزی که در آینده‌ی نزدیک قرار دارد، بدون هیچ قید و شرطی سخن می‌رود (بند ۱) و پیامبر آرزومند شناخت کامل است، پیش از اینکه کیفر خواست‌هایی که از دیرباز مقرر شده است بیایند (بند ۲). بهترین شناخت برای راه‌یافتگان آموزه‌ی است که اهورمزده می‌آموزد (بند ۳). اینجا پیامبر هشدار ملایمی به‌یاوران نوین خود می‌گنجاند، هشدار که معنای گسترده‌تری دارد تا آنچه از خود واژه مستقیماً دریافت می‌شود (بند ۴):

آنکس که مینش [خود را] گاه بهتر و گاه بدتر می‌کند، ای مزده، او دِئنا را [هم] در گفتار و کردار [چنین می‌کند]. اکنون او از گرایش خود، پنداشت خود و باور خود پیروی می‌کند - در پایان کار، او کنار (جدا) خواهد ایستاد در شهریاری خرتوی تو (یعنی آنجا که خرتوی تو فرمانروایی می‌کند).

چنین می‌نماید که این بند چیزی جز هشدار به‌مردم بی‌تصمیم، که طبیعتاً باید در همین تیره باشند، دربر ندارد ولی هدف از این یادآوری بسی ژرف‌تر است. در یک انجمن میثره ناگزیر باید به‌یاد داشت که خدای میثره در عین حال «بد و بسیار خوب» است: «تو ای میثره بد هستی (اکّه aka) و برای سرزمین‌ها بسیار خوب هستی، تو میثره، بد هستی و بسیار خوب برای مردم: تو ای میثره بر آشتی و ناآشتی در کشورها چیره‌ی» (یشت ۱۰۲۹). میثره یک کینه‌کش بسیار بدی (اکتَرَه akataṛa) است، (نک. ص. ۶۳). زردشت می‌تواند به‌گونه‌ی گسترده‌ی خود را با بینش‌ها و بیان‌های دوستان تازه سازگار کند، اما در یک نکته او سازش ناپذیر است: این نمی‌شود که آدمی هم خوب باشد و هم بد. هر کس که چنین است، او دِئنا را - اینجا بی‌گمان به‌معنای «انجمن آیینی» - هم بد و هم خوب می‌کند و بدین‌گونه به‌راه‌های خطرناک می‌افتد. شاید برای یک آن، مطبوع باشد که کسی از عقیده‌ی شخصی خود پیروی کند، اما پایان کار تیره‌بختی خواهد بود. میثره، در اینجا همچون کسانی که به‌او عقیده دارند، محکوم می‌شود. این بند قطعه‌ی

استادانه‌یی است از یک جدل ملایم ولی در عین حال مؤثر در برابر بینش مرکزی دینی - باید توجه داشت به‌ویژه به واژه‌ی ننا nanā به‌معنای «به‌کنار، جدا شده» که قطعاً از روی خواست واژه‌ی نامعین و نوسان‌دار به‌کار رفته است.

بند ۵ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۱۰) به‌طور قطع می‌گوید «باید که شهریاران خوب بر ما فرمانروایی کنند نه شهریاران بد» و بند ۷ برنامه‌ی جنگی سختی طرح می‌کند: ستمگری را شکست دهید، آئشمه باید که در بند شود! در بند ۱۰ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۰۰) حمله‌ی تندی است بر ضدّ کَرَبَن‌ها و «فرمانروایان بد کشورها» برای برپا کردن آیین هئومه. واپسین بندها (۱۲-۱۱)، همچنان‌که روال گاهان است، رنگ جهان پسین دارد، ولی اینجا هم دیدگاه تازه‌یی به‌چشم می‌خورد. با یک خواست ناشکیبانه پرسیده می‌شود (بند ۱۱) کی آرمیتی با نیرو خواهد آمد، و چه کسی صلح را در برابر پیروان ستمگر دروغ برپا خواهد کرد؟ ولی همه‌ی این پرسش‌ها در این جمله خلاصه می‌شود: چیستی و هومنه به‌سوی چه کسی خواهد آمد؟ (ص. ۱۶۳) - به‌چه کسی نگرش خلسه‌ارزانی خواهد شد؟ چه کسی در مگه پذیرفته خواهد شد؟ بدین‌گونه بند ۱۲ که پیش از این ترجمه شد درست درمی‌آید. یعنی آنجا کسانی به‌نام سوشینت‌ها خوانده می‌شوند که در سرزمین‌های گوناگون از تصمیم و داوری اهورمزده فرمانبری می‌کنند و دشمن سرسخت آئشمه هستند. اکنون انجمن تبلیغ کاملاً دارای تصویر جهان پسین است. در یسن ۴۹ باز با تاریخ واقعی برخورد می‌کنیم. در بند ۲-۱ پیامبر کاسه‌ی خشمش از بندوه و استاد آزمایش آتش تَکْکِشَه لبریز می‌شود. از اینان پیش از این سخن رفت (ص. ۲۰۰) بندوه که شاید کوی رانده شده‌یی از تیره خود زردشت است، به‌مرگ و تباهی به‌دست و هومنه تهدید می‌شود؛ دادخواستی بر ضدّ تَکْکِشَه ترتیب داده می‌شود که وی جشن اهل راز را برهم می‌زند، آن هم از راه آیین نوینی که تَکْکِشَه طرفدار آن شده است (سنج. ص. ۲۱۱ و پس از آن). بند ۳ دربر دارنده‌ی یک ردیه‌ی رسمی است به‌همه‌ی همکاران و پیروان دروغ، و این قطعه‌یی است همانند دوری جستن (برائت) محمّد در سوره‌ی ۹ بند ۴ (پاره‌یی از آن در ص. ۱۶۶ ترجمه شده)، و بند ۵ (ترجمه آن ص. ۲۱۰) پیروان دروغ و اشه را توصیف می‌کند. در بند ۷ پیامبر می‌پرسد: «کیست آئِرِیَمَن، کیست خَوَئِئَو از [روی] قانون‌ها [ی خدایی]، آنکه به وِرْزِیَنَه نام خوب نیک نامی تواند داد؟» مقصود

پیامبر این است، که از روزی که مردان رهبر تیره‌ی خود من از وظیفه‌های خود سر باز زده‌اند، طبقه‌ی روحانی و آزادگان، اکنون کجا هستند آنانکه بزرگداشت تیره‌ی شبانی را دوباره بتوانند برپا کنند؟ «نام نیک» یا فرَسَسْتی frasasti، یک واژه‌ی انجمن میثره است (یشت ۱۰۶). و پاسخ در بندهای ۸-۹ چنین است:

۸- به فرّشه اُشتره شادی‌بخش‌ترین یگانگی را با اِشه بیخش - از این‌رو از تو خواهش می‌کنم، ای مزداه آهوره - و به من [یکی شدن] را که [تو] در شهریارِ نیکت [می‌دهی]. برای همیشه ما فرستادگان [تو] خواهیم بود.

۹- باشد آن کس که خود را [از سوی وهمنه] وابسته می‌کند^(۱)، آن کس که آفریده شده است، رهایش پدید آورد، این آیین‌ها اینها هستند: سخنگوی راست هیچ در اندیشه‌ی یکی شدن با پیرو دروغ نیست، هر گاه دثنای آنها [روان نگرش] که با اِشه پیوسته شده با بهترین مزد در هنگام بحران یکی بشوند، ای جاماَسپَه.

از نظر موضوع هر دوی این بندها به یک اندازه روی سخنشان با فرّشه اُشتره و جاماَسپَه است، هر چند نام آنها هنرمندانه در بندهای گوناگون و به مناسبت‌های گوناگون پخش شده است و این یک طبیعت عمومی در روند و ساختمان گاهان است. پیامبر آرزومند است که آنان یگانگی عرفانی را (سَر sar ص. ۱۶۴) با جهان خدایان در حالت خلسه دریابند و هر گونه بندی را با پیروان دروغ پاره کنند، با اطمینان به مزد آسمانی در هنگام بحران.

از یسن ۵۰ موردی که مربوط به سرود و آواز خلسه‌یی است نقل شد (بند ۸-۶ ص. ۱۷۰). در بند ۴ سخن از کسانی است که بر راه‌های سَرُوشانه sraōšāna (آیپتی... سَرُوشانه) کسانی را که «به‌ظاهر سوزانند» به‌گروڈمانه می‌رسانند. اینجا مقصود، چنان‌که من گمان می‌کنم، طرفداران آشکار و پیداستند که در داخل سروشه یعنی در انجمن میثره می‌باشند، آنجا که زردشت در کار و کوشش است؛ آنهایی را هم که در راه این انجمن در حرکتند، زردشت با کسان خود به‌خانه‌ی آسمانی یا «خانه‌ی آواز» می‌رساند. در بند ۷ برای اسبانی که با سرودهای ستایشی مقایسه می‌شوند، واژه‌ی انجمن میثره اوگَره ugra «زورمند» به کار می‌رود، واژه‌یی که صفت همیشگی میثره، ورثرغنه، خورنه، فروشی‌ها و جز آنها است. در بند ۱۰ همراه با بزرگداشت و آفرین درباره‌ی نیروهای روشنایی روز، اثری از ستیزه در برابر خوشی‌های شبانه‌ی آیین هَتومَه احساس می‌شود

(ص. ۱۹۹) - یک نمونه‌ی تازه برای کار پنهانی زردشت، که با نقاط حساس دین دوستان تازه برخورد می‌کند.

سرود گاهان یسن ۵۱، که چندین بار با آن سروکار داشتیم، برترین نقطه‌ی تأثیر زردشت در تیره‌ی فُریانه را توصیف می‌کند. آهنگ این یسن سنگین‌تر و جدی‌تر از سرودهای پیش، از همین زمان است؛ آغاز و برداشت بند ۱ (ترجمه‌ی آن ص. ۱۴۴) صحنه‌یی از سوگند است و سراسر این سرود گاهانی ظاهراً به‌شیوه‌ی یک رسم و آیین سوگندی سروده شده است. چنین می‌نماید که گویی زردشت اکنون سرانجام به‌بحران بزرگی، که بارها از آن سخن می‌گفته، رسیده است. در بند ۱ تا ۱۰ باز هم آهنگ‌های جهان‌پسین سخت به‌گوش می‌خورند: «رهایش شما [خدایان] را» (بند ۲)؛ «هورمزداه» [آن کس که بر دو سرنوشت فرمانرواست] (بند ۵)؛ سنجیده شود ص. ۱۴۴ و پس از آن؛ «در واپسین مرحله‌ی هستی» (بند ۶)؛ «پاداش به‌هر دو دسته به‌وسیله‌ی آتش سرخ، ای مزداه، در فلز گداخته» (بند ۹)؛ «برای اینکه به‌سوی من آیند آشه را نیایش می‌کنم با سرنوشت نیک» (بند ۱۰). ولی در عین حال این برداشت ویژه را به‌دست می‌آوریم که در اینجا هم با آن تحولات و دگرگونی که انتظارات پیشین پیامبر از جهان‌پسین در آن دیده می‌شد روبه‌رو نیستیم. این سرود گاهانی با سوگند آغاز می‌شود، ولی با پیام مگه پایان می‌پذیرد. بند ۱۱ و بندهای پس از آن را پیش از این بازگو کردیم (ص. ۱۶۲). پیامبر می‌پرسد: چه کسی از یاران اهل راز است و چه کسی خلسه را در مگه دریافته است؟ (بند ۱۱) پاسخ چنین است: این آن پسرک ناپاک کوی نیست (بند ۱۲ ص. ۲۰۰)، زیرا که روان پیروان دروغ بر سر «پل چینوت» باید فغان کنند، زیرا آنان راه آشه و راه زیان را از دست دادند (بند ۱۳، ترجمه‌ی آن ص. ۱۹۳)؛ اینان کَرَبَن‌ها هم با کارهای زشت و رای‌های دادگاهی خود نیستند، زیرا که آنان به‌علت و خواست خودشان در پایان زندگی به‌خانه‌ی دروغ رهسپر خواهند شد (بند ۱۴). طالع و سرنوشت خجسته به‌مردان مگه از ازل ارزانی شده است (بند ۱۵)؛ در این سرنوشت کوی وشتاسپه شرکت جسته است (بند ۱۶). رویداد بزرگ در این گاهان اینست که وشتاسپه اکنون حالت خلسه را دریافته است و از این راه یک عضو رسیده و کامل عیار مگه شده است. اما این هنوز پایان کار نیست، فرشه‌اشتره و جاماسپه نیز به‌سوی مگه کشیده شده‌اند.

۱۷- فرشه اُشره هُگژه با کوشش بسیار به من نشان داد که شخص او [کهرپ kəhrp] به دُئای خوب پیشکش شده است، که مزدها هوره در نیروی خود باشد که او را دوست داشتنی بکند، چندان که برای پذیرفته شدن (؟) در اُشه برسد (؟).

۱۸- این چِستی را جاماسپَه هُگژه از راه اُشه برگزید، آنکه دارایی [وهومنه] را همچون خورنه‌ی خود به دست آورد؛ این نیرو را کسانی [دارند] که در وهومنه شرکت جسته باشند [برای خود برگزیده باشند]. بده به من ای مزدها، این را: که من یاری ترا به دست بیاورم.

هنگامی که ترجمه‌ی بارتلمه را از بند ۱۷ می‌خوانیم، نگفته پیداست که یکسره چیز دیگری به گوشمان می‌خورد تا آنچه که اینجا آورده شده است: در ترجمه‌ی او این بند می‌گوید که فرشه اُشره دخترش را به همسری زردشت درآورده است! اما این توجیه که از روایت بومی سرچشمه گرفته است بزرگترین آسیب را به متن می‌زند و یکسره بی‌پایه و بنیاد است. در معنای این بند روی هم، و به‌طور کلی در آن هیچ گونه ابهامی نیست، هر چند پایان آن از نظر زبانی اندکی گنگ است؛ درباره‌ی اصطلاح «پیشکش» برخذَه نگاه کنید به ص. ۱۶۸. در بند ۱۸ گفته می‌شود که جاماسپَه به گروه خلسه‌گران پیوسته است، و دیگران نیز زیر تأثیر وهومنه قرار گرفته و مرکز نیروی مَگَه را برگزیده‌اند، اصطلاحی که من به «آنکه دارایی [وهومنه] را همچون خورنه‌ی خود به دست آورد» ترجمه می‌کنم بی‌اندازه آموزنده و نتیجه‌بخش است، یعنی ایشتویش خورنا Ištōiš xvarēnā. واژه‌ی دوّمی در متن صفت است از نامواژه‌ی خورنه و روی هم به معنی «دارنده‌ی خورنه»، آراسته با خورنه است، و همه‌ی این بند را باید چنین دریافت: «آراسته با خورنه از نظر اِشتی». این واژه، که در اصل به معنای «دارایی»^(۱) است، در اینجا به‌طور برجسته «دارایی وهومنه» است، چنان‌که از یسن ۴۶۲ و جاهای همانند آن دستگیر می‌شود. بالاترین عنوان افتخاری در انجمن زردشت به دست آوردن وهومنه بود؛ و به‌عکس بالاترین عنوان افتخاری در انجمن میثره «آراسته با خورنه». (سنج. ص. ۷۳ و پس از آن: ص. ۸۱) در اینجا هر دو به هم می‌پیوندند؛ وهومنه و خورنه هر دو در یک پایه قرار می‌گیرند؛ جاماسپَه خورنه را دریافت می‌کند زیرا که او به ملکیت و دارایی وهومنه درآمده است. ما در اینجا آمیختگی میان دین‌گاهانی و دین میثره را با دست‌های خود لمس می‌کنیم.

بند ۱۹ (ص. ۱۲۳) را باید منسوب به دسته و انجمن دانست؛ این بند مردانی را که کارهای نو دینی را انجام داده‌اند ستایش می‌کند: مردان سپیتمه زردشت و میدیوی-ماه.

این واژه تنها اینجا در گاهان می‌آید و در اوستای نوین هم یک بار بیشتر نمی‌آید؛ پدرش آراستیَه (یشت ۱۳۸۵)، و بنا بر سنت بعدی عموی زردشت بود، یعنی مَیدیوی ماه و زردشت عموزاده بودند. بند ۲۰ دارای نیایشی است به خداوندان گاهانی: اِشه، وهومنه و آرمیتی. در بند ۲۱ (ترجمه ص. ۱۲۲) پیامبر خواهش می‌کند به عنوان سرنوشت نیک (اَشی)، «آرمیتی سپنته (=اثربخش)» به وسیله‌ی حالت خلسه، اِشه را اثربخش کند، دُئنا را، انجمن نگرندگان را، نیز ایدون اثربخش سازد و اهورمزده به یاری وهومنه نیرو بدهد؛ با یک نیایش دیگر (بند ۲۲) این سرود پایان می‌یابد. با توجه به مناسبت‌های حاضر و کنونی این نیایش تنها می‌تواند این معنا را داشته باشد که زردشت پس از نوسازی‌های دینی قابل توجهش، که هم‌اکنون از آنها سخن گفته‌است، جهان را برای فَرَشَه کردن، رسیده می‌بیند؛ سنج. ص. ۲۳۹. با انجمن تازه شهریاری اِشه بر روی زمین آغاز می‌شود. از برخورد با ویشتاسپه اندیشه‌ی تازه‌یی زاییده می‌شود: کار آرام را، بدان سان که سپنته با خلسه‌ی خود، و با پیوستگی و یگانگی خود با جهان آسمانی انجام می‌دهد، اِشه بر روی زمین اثربخش می‌سازد، سَوشینَت‌ها، که در کشورهای نوین همواره رو به گسترش‌اند، حمله‌ی اِشمه را درهم می‌شکنند. شهریاری اِشه به خودی خود به سرخی آتش سوگند در نمی‌آید، این شهریاری از کارهای پارسایانه‌ی دُئنا، که در معنا دگرگونی جهان است، برپا می‌شود.

تصادفی نیست که بیشترین و بهترین نمونه‌ها برای دُئنا به معنای «انجمن آیینی» از سرودهای گاهانی زمان ویشتاسپه پدید می‌آیند. از هر جهت به نظر من چنین می‌آید که زردشت با آگاهی کامل این اصطلاح را همچون نشانه‌یی برای انجمن تازه پذیرفته است. این نام آرمیتی که زردشت آن را از انجمن پیشین خود به همراه آورده بود، با کارهای مَگه سخت پیوند پیدا کرده بود، چندان که می‌توانست از آن نام چشم‌پوشی کند، ولی همین نام آرمیتی به اندازه‌یی با یک تیره‌ی ویژه و سرزمین آن پیوسته بود که آن را برای یک انجمن تبلیغاتی دیگر نمی‌شد به کار برد. یک نشانی و نام‌گذاری بی‌طرفانه‌یی ضروری می‌نمود. دُئنا در انجمن ویشتاسپه آن چیزی می‌شود که آرمیتی در کهن‌ترین انجمن گاهانی بود.

ویشتاسپه در یسن ۲۸۷ و فَرَشَه اُشترَه در یسن ۲۸۸ هم یاد می‌شوند؛ پس یسن ۲۸

هم از زمان ویشتاسپه است. این سرود گاهانی تنها درباره‌ی نیایشی در مگه است، ولی بیت آخر آن به نزد من چنین می‌نماید که به روشنی تمام با یسنی که پس از آن می‌آید، یعنی یسن ۲۹، بستگی پیدا می‌کند. شاید از اینجا بشود نتیجه‌هایی از نظر پیدایش مجموعه‌ی گاهانی کنونی گرفت. یسن‌های ۲۹ تا ۳۴ بدون تردید یک گروه مستقل می‌سازند، و می‌رسند به کهنه‌ترین تأثیرات و کوشش‌های زردشت. یسن ۲۹ رسالت پیامبر را توصیف می‌کند. یسن ۳۰ گویای نخستین ظهور او است در میان تیره با فراخواندنش به‌گزینش میان دو نیروی متضاد در جهان، که خاستگاه آنها از روی افسانه‌های موجود در تیره توصیف می‌شود، در یسن ۳۱ آزمایش آتش، که در آینده نزدیک قرار دارد و دیدار شخصی او با اهورمزده، یاد می‌شود؛ در یسن ۳۲ آیین نوین و تضاد در میان تیره شرح می‌شود. یسن ۳۳ در صورت کلی خودش درآمدی است به یک جشن اهل راز؛ از روی نیایش‌هایی که در این جشن می‌شود باید زردشت را در حالت خلسه یا رؤیا با خداوند یکی شده دانست. یسن ۳۴ یکی از نشست‌های مگه را از همان روزگار مجسم می‌کند. باز پشت سر این یسن یک گروه یسن‌های نسبتاً مستقل دیگر درمی‌آیند یعنی یسن‌های ۴۳ تا ۴۵؛ این سرودهای گاهان به گمان من چنین می‌آید که برمی‌گردند به زمان نزدیک‌تری از فعالیت و کوشش پیامبر در تیره‌ی خود. یسن ۴۳ صورت بازنگری دارد به گذشته، به دیدارها و دریافت‌های بزرگ دینی در زندگانی پیامبر؛ یسن ۴۴ «گاهان معروف به‌پُرسش» است (ص. ۲۲۹ و پس از آن)، یسن ۴۵ با صورت تکراری بیت نخستین آن «اینچنین می‌خواهم فرا گویم» نمونه‌یی است از پیام‌هایی در مگه پس از دریافت خلسه. در هر سه این گاهان سخن از سرسختی‌ها و پیگردهایی است که برای پیامبر پیش آمده (۴۳۱، ۴۴۱، ۴۵۱)؛ در یسن ۴۴۱ و ۴۵۱ دیگر اندیشه‌ی تبلیغ پدیدار می‌شود (ص. ۲۴۳). سرانجام گروه یسن‌های ۴۶ تا ۵۱ می‌آیند که در این بخش کتاب به آنها پرداختیم یعنی پذیرش در تیره‌ی ویشتاسپه و بنیاد یک انجمن نوین. از آنجا که یسن ۲۸ به همین دوره مربوط می‌شود به نظر من این فرض از همه بیشتر پذیرفتنی است که پیامبر خود سرودهایی را که به هنگام کوشش پدید آورده بود، برای کاربرد رسمی در پرستشکده‌ی انجمن دینی خود ترتیب داده و آنها را با یک پیشگفتاری آراسته است. ولی پیداست که اینجا سخن از یک متن نوشته‌ی ثابتی نیست.

اکنون ببینم این مردان تازه چه کسانی بودند؟ گاهان چنان که دیدیم در این آگاهی‌ها بسیار صرفه‌جو است، ولی پاره‌یی آگاهی‌ها به ما می‌دهد، و همان چیز اندک شایستگی آن را دارد که اصیل باشد. تیره‌ی این مردم پیش از ورود زردشت میثره را نیایش می‌کرد، و دارای خدایان و سازمان‌های انجمن میثره بود. سالار این تیره ویشتاسپه با عنوان کوی خوانده می‌شود؛ نزدیکترین مردان او فرّشه اُشتره و جاماسپه از خاندان هُوگوَه هستند. شاید بتوان از طرز یاد کردن این مردان چنین نتیجه‌گیری کرد که جاماسپه در روزگاران بعد در انجمن زردشتی به عنوان یک مرد روشن بین دانا زندگی می‌کرده است. در صورتی که فرّشه اُشتره نسبت به او کمتر نام برده می‌شود.^(۱) شیوه‌ی بافت سخن در یسن ۴۶ چنین می‌فهماند که مردان تازه از تیره‌ی «تورانی» بوده‌اند، یعنی همان گروه بزرگی که اوستای نوین به نام تورَه Tura از آنها یاد می‌کند. اگر بخواهیم بیش از این بدانیم، باید از کهن‌ترین روایت‌های انجمن زردشتی، بدان گونه که بیش از همه در کهنه‌ترین نوشته‌ها آمده است، جویا شویم، یعنی در یشت فروشی (یشت ۱۳) و آردوی سورا آناهیتا (یشت ۵) و همچنین در کهن‌ترین یشت‌های دیگر، که انجمن در مرحله‌ی پیشین خود آنها را پذیرفته بود.

از این متن‌ها نام خانواده‌ی ویشتاسپه را به دست می‌آوریم: نام این خانواده نَوَترَه Naotara بوده است. در یشت ۵۹۸ چنین می‌آید که: «به پیشگاه او (=خدای مادین، آردوی سورا آناهیتا) قربانی می‌کردند مردان هُوَوَه (=هُوگوَه)، نوتری‌ها به پیشگاه او قربانی می‌کردند؛ برای دارایی مردان هُوَوَه خواهش می‌کردند، برای تندی اسبان نوتری خواهش می‌کردند. پس بی‌درنگ مردان هُوَوَه در دارایی نیرومندترین شدند، پس از آن بی‌درنگ ویشتاسپه‌ی نوتری تندترین اسب‌سوار این سرزمین‌ها شد»^(۲). همسر ویشتاسپه نامش هوتئوسا Hutaosa بود. درباره‌ی او در یشت ۱۵۳۵ می‌خوانیم «برای او (=وَبو ص. ۷۸ به بعد) هوتئوسا قربانی کرد، همراه با برادران بسیار، در خانواده‌ی نوتری‌ها... از او خواهش کرد: "به من نعمت وَبو را، که در بالا در کار است ببخش، تا من گرانها، دوست داشتنی و شناخته شوم در خانواده‌ی کوی ویشتاسپه!"^(۳) این نوتری‌ها در یشت ۱۷۵۵/۶ همراه «تورانی‌های با اسب‌های تندرو» با هم می‌آیند: یعنی این نوتری‌ها همچون کسانی، که با تورانی‌ها پیوستگی دارند گرفته می‌شوند.

ویشتاسپه نامی است کاملاً ایرانی؛ به معنای آنکه اسب‌هایش ویشتَه višta هستند - معنای واژه‌ی ویشتَه روشن نیست. نام پدر او در یشت ۵۱۰۵ می‌آید؛ وی ائوروت آسپَه است، یعنی کسی که اسب‌هایش تند هستند؛ فرشه اُشره یعنی «آنکه شترهایش فرشه هستند» فرشه در اینجا به معنای غیردینی‌اش درخشان، آتشین یا چیزی همانند این است. جاماسپه به معنای آن کس که اسب‌هایش جامَه jama هستند - باز هم واژه‌ی بدون معنای روشن. هوگوه به معنای «آن کس که گاوهای خود را دارد» است.^{۱)} چنان‌که می‌بینیم تیره‌ی که اینجا سخن از آن است، دارای همان چارپایان خانگی است که تیره‌ی زردشت، اسب، شتر و گاو؛ ولی گویا اسب اینجا مهم‌ترین نقش را به عهده دارد. نام تیره‌ی فربانه ممکن است نام خانواده‌ی پدری فربه باشد، که به معنای «گرامی، گران» می‌باشد؛ مردی به این نام که شاید نام یکی از نیاکان افسانه‌ی است، در یشت ۱۳۱۱۰/۱۱۹ یاد می‌شود.

در روابط ملت‌ها در اوستا نکته‌های تاریکی دیده می‌شود که شاید هرگز روشنایی بر آنها نتابد، و نام گروه مردمی به نام تورَه، در اوستا از همه جا کمتر، یک مفهوم و یگان محدود و مشخصی است. ناگزیر در اینجا باید تا اندازه‌ی بسیاری با حدسیات بسازیم. اما پیش از همه از پرتو پژوهش‌های مارکوارت Markwart و کریستن سن^{۲)} باری نقطه‌های روشنی در زمینه‌های تاریک داریم. در یشت ۱۳۱۴۳/۴ فروشی مردان و زنان گرونده‌ی به‌اشه در سرزمین‌های آریایی، توری، سئیری میشی، سئنی و داهی ستایش می‌شوند؛ پس اینجا آریایی‌ها=ایرانیان از مردم دیگری، که تورَه، سئیرمه، (در اصل سَریمه) سائینی (در اصل سانی) و داهه نامیده می‌شوند، جدا می‌شوند. این دو نام آخری دشواری ویژه‌ی به‌بار می‌آورند؛ سانی‌ها برای ما یکسره ناشناخته‌اند و داهه (در ریگودا داسَه dāsa) به‌نظر می‌آید که یک نام گروهی ایرانی باشد برای ملت‌های چادرنشین غیرآریایی؛ هر چند در ایران در روزگار کهن بی‌گمان نیز ملت‌های ایرانی، یا به‌هر حال مردم ایرانی شده، جزء این گروه نامبرده به‌شمار می‌آمدند. آن سه دسته‌ی دیگر، آریه، تورَه و سئیرمه، در روایت اوستایی تازه به‌عنوان سه برادر دیده می‌شوند. بنابراین روایت، که در نوشته‌های فارسی میانه ما به‌جا مانده و در شاهنامه‌ی فردوسی ثبت شده است، ایرچ Ērēc (فردوسی: ایرج)، سلم و توج tūc (فردوسی: تور)، فرزندان

فریتون (فردوسی: فریدون) شهریاری جهان را میان خود بخش کردند. ایرچ آئیره + پسوند است؛ سَلْم به صورت slm در نوشته‌های پهلوی داده شده است که سریم هم آن را می‌شود خواند، و توج=تور + پسوند^(۱) (tur+č). فُریوَن واژه‌ی اوستای نوین فُریئَوَنه است، که یک پهلوان افسانه‌یی است، دارای نیاکان ایرانی باستان^(۲) و بارها در یشت‌های کهن از او یاد می‌شود. این افسانه‌ی تیره یک پیوند خویشاوندی میان آریایی‌ها و تورانی و سئیریم را ایجاب می‌کند.

درباره‌ی سئیرمی‌ها باید گفت که هیچ تردیدی نیست که آنها با سَرْمَت‌ها یا سارمات‌ها در روزگار باستان یکی هستند، یعنی با یک ملّتی که از جمله‌ی یکی از گروه‌های بزرگ تیره‌های سکاکا شمرده می‌شد. سکاکا خودشان را سَکَلْت skolot می‌خواندند (هردوت ۴، ۶) و در روزگار باستان در بخش‌های شمالی دریای سیاه، در روسیه می‌نشستند، و از یک سو در مغرب پیرامون آبریز رودخانه‌ی دانوب به دریا و از سوی دیگر در شمال دریای مازندران و دریاچه‌ی آرال تا آسیای مرکزی به‌ویژه در بخش جلگه‌های قریز امروز گسترش یافتند. فرمانروایان و «شاهان»^(۳) سکایی در زمان هردوت در جنوب روسیه تا کریم می‌نشستند (۴، ۲۰) سارمات‌ها در نوشته‌های یونانی بیشتر سَورْمَت‌ها sauromat خوانده می‌شدند، این نام را با نام سَرْمَت‌ها sarmat یکی می‌دانند (sa^uruma* صورت دیگر sarima)، ولی بیشتر باید نام مردمی باشد که با سارمات‌ها آمیخته شده^(۴). این سَورْمَت‌ها یا سَرْمَت‌ها به‌گفته‌ی هردوت (۴، ۲۱) در بخش شرقی تائیس Tanais می‌زیستند که بخش شرقی رود دن است، و از آنجا پانزده روز راه به‌سوی شمال در یک دشت بی‌درخت بود. آشکار است که ما در اینجا بیشتر با شمال شرقی سروکار داریم تا با شمال؛ باری سَرْمَت‌ها باید از سمت شمال دریای مازندران و دریاچه‌ی آرال پراکنده شده باشند. سکاکا ایرانیان شمالی بودند و به‌زبان ایرانی شمالی گفتگو می‌کردند؛ یکی از شاخه‌های گویشی زبان سکایی باستان هنوز در زبان اُستی در قفقاز زنده است. آن سکاهایی که با یونانیان بیشتر در آمد و شد بودند، بر روی هم کشاورزان بومی بودند؛ می‌دانیم که دشت‌های بارور جنوب روسیه یکی از انبارهای غلّه‌ی جهان باستان بود. سکاهای شرقی به‌عکس همگی چادرنشین‌های مهاجر بودند که بالاترین چارپا نزد آنان آسب بود.

نام تورّه در روایت‌های باستان دیده نمی‌شود. همه‌ی نام‌هایی که به مردم تورّه در اوستا مربوط می‌شود یکسره ایرانی هستند یا ممکن است ایرانی باشند؛ دست کم در این روزگار تورانی‌ها دیگر ایرانی بودند. کریستن سن چنین می‌پندارد^(۱) که تورّه در آغاز یک نام و اصطلاح همگانی بوده است برای مردم چادرنشین، خواه خاستگاه ایرانی داشته باشند یا غیرایرانی؛ در این باره تنها باید دانست که در اوستا هیچ‌گونه اثری از تورانی‌های غیرایرانی نیست. در زمان ساسانیان نام تور به‌عنوان نام جغرافیایی برای سرزمینی که در خوارزم است دیده می‌شود؛ مارکوارت به‌درستی در این نام آخرین بازمانده‌ی نام قوم تورّه را حدس زده است^(۲). شایان توجه آمدن نام فریانه است در زمان‌های بسیار دیرتری (سده‌های پس از مسیح) به‌صورت سکایی *Φλιαυος* برای نام شخص، در نزد سکا‌های غربی در مستعمره‌ی یونان باستان به‌نام *آلبیا*، واقع در آبریز رودخانه‌ی بوگ Bug به‌دریای سیاه^(۳). به‌جز فریانه تنها یک تیره‌ی تورّه در اوستا در ردیف نام‌ها آورده می‌شود: اینها دانو هستند که از ده هزار مرد تشکیل شده بودند (یشت ۱۳^{۸۸}). واژه‌ی دانو *dānu* در اوستا به‌عنوان نامواژه‌ی همگانی به‌معنای «آب، کشش آب» هم دیده می‌شود؛ این یک واژه‌ی سکایی است، که هنوز در نام رودخانه‌یی در روسیه به‌صورت *Don* دن به‌جا مانده است. اصولاً رودخانه‌ها و دریاچه‌ها در گزارش‌های اوستا درباره‌ی تورها نقش بسیار برجسته‌یی دارند؛ مهم‌ترین دریاچه به‌نام *وئوروکّشه* «دارای خلیج‌های فراخ» است و مهم‌ترین رودخانه رود رها است. اگر ما می‌توانستیم جای این دو را تعیین کنیم، پاره‌یی از دشواری‌های تورّه از میان می‌رفت. ولی باید از این دو راه یکی را برگزینیم: یا وئوروکّشه دریای مازندران است و رها رودخانه ولگا، یا وئوروکّشه دریاچه آرال است و رها رودخانه‌ی سیحون باستان و سیر دریای کنونی. آمودریا نیست، چون این رودخانه در اوستا به‌نام دای‌تیا خوانده می‌شود و درباره‌ی آن در پایان این بخش سخن خواهد رفت^(۴). برای هر دو نظر می‌توان سخنان گوناگون گفت؛ ولی آنچه پذیرفتن فرض نخست را بسیار دشوار می‌کند این است که آشکارترین اظهاراتی که این جهت را نشان می‌دهند از زمان دیرتری پدید آمده‌اند یعنی زمانی که تمام چشم‌انداز جغرافیایی زردشتی‌ها، تغییر یافته و از مغرب ایران جهت یابی می‌شد (آگاهی بیشتر در بخش آینده خواهد آمد). هرگاه «دانو» و «دانوّه»، که دو نام

هندیان ودایی برای دو موجود دشمنانه و اهریمنانه‌اند، به گونه‌یی با دانو از تیره‌ی تورّه سروکار داشته باشند، در این صورت این موضوع مؤید این است که این تیره را باید در ایران شرقی جستجو کرد و رها رودخانه‌ی سیحون است و وئوروکشه دریاچه‌ی آرال. پیدا است که بر روی این سخن نمی‌توان چیزی استوار کرد، ولی هنگامی که در جستجوی زادگاه و میهن این تورها هستیم نباید این اندازه به‌سوی روسیه برویم و «سرزمین آریایی» را در حوضچه‌ی آمودریا=جیحون را این چنین بسیار از دید کنار بگذاریم. زیرا تورانی‌هایی که با آنها آشنا هستیم با آریایی‌های این سرزمین که برای نمونه در یشت کهنه‌ی مهریشت یاد می‌شوند، نزدیک‌ترین پیوند را داشتند. در بخش‌های زیر من نتیجتاً از این نظر طرفداری می‌کنم که وئوروکشه دریاچه‌ی آرال است و رها رودخانه سیحون^{۱)}.

مارکوارت^{۲)} طرفدار این نظریه است که تورانی‌ها با ماساگت‌ها، که قوم آشنایی هستند و کورش هخامنشی نزد آنها مرده است (۵۳۰ پیش از م.)، یکی هستند. هردوت در این باره توصیفی از اینها کرده است (۱، ۲/۲۰۱، ۶/۲۱۵). مارکوارت نام ماساگت‌ها را از زبان اسکیتی می‌گیرد که به معنای «ماه‌یخوار» است و هردوت تأیید می‌کند که ماهی برای آنها یک خوراک اصلی است (۱، ۲۰۲.۲۱۶). در زندگی آنان یک رودخانه‌ی بزرگ نقش اساسی به عهده دارد، ولی درباره‌ی این رودخانه پدر تاریخ مرتکب اشتباه شده است. اینها، چنان که هردوت می‌گوید، آن سوی رودخانه‌ی آراکسیس می‌زیستند، یعنی بنا بر گزارش‌های شخصی خودش، رودخانه‌یی که امروز آرس نامیده می‌شود و آن را باید در آذربایجان جستجو کرد. ولی با بررسی همه‌ی این گزارش‌ها باید چنین داوری کرد که سخن بر سر اُکسوس یعنی آمودریا=جیحون است و پاره‌یی نشانه‌ها این نکته را ممکن‌تر می‌سازند، که این هم یک سوء تفاهم است، و به‌راستی مقصود رودخانه‌ی سیحون است. ماساگت‌ها در شمال شرقی‌ترین بخش ایران می‌زیستند، یعنی آن سوی سوغدیانه و خوارزم. ولی چنان که پیداست سرزمینی که ماندگار شدند در روزگار هردوت به بخش‌های شمالی دریاچه‌ی آرال تا دریای مازندران و بخش صحرایی کنونی ترکستان غربی هم کشیده می‌شد. اینها چادرنشین بودند و خوراکشان - گذشته از ماهی - شیر گاوهایشان هم بود. نزد آنها هم اسب نقش مهمی به عهده داشت؛ در

لشکرکشی‌های اسکندر به شرق ایران اینها به صورت سوارانی در جبهه‌ی ایران دیده می‌شوند (آریان ۴، ۱۶۴، ۱۷۱). هردوت می‌گوید که برخی آنها را همچون سکاها می‌دانستند، ولی خود او چند تایی از رسوم آنان را یاد می‌کند که خلاف آن را ثابت می‌کند؛ از جمله آنکه در جامعه رسم مادرسالاری داشتند، که برای سکاها بیگانه بود (۱، ۲۱۶). در این رسم و رسم دیگر، که مردان سالخورده را می‌کشتند و می‌خوردند، با همسایه‌ی شمالی خود/پسند‌ها هم‌رفتار بودند (۴، ۶/۲۵). از ماساگت‌ها در نوشته‌های چینی هم یاد می‌شود^{۱)}.

پس می‌توان چنین پنداشت که ماساگت‌هایی که ما با آنها آشنا هستیم، عناصر ملّی دیگری هم داشتند که غیرایرانی بودند؛ و اگر ما این نکته را بپذیریم که تورانی‌ها ایرانی بودند، در آن صورت این ادّعا نمی‌تواند کاملاً درست باشد که تورانی‌ها و ماساگت‌ها در اصل یکی بوده‌اند. ولی مارکوارت اصولاً حق دارد که می‌گوید تورانی‌ها هم در همان سرزمینی جا دارند که ماساگت‌ها بومی آنجا شناخته می‌شوند. همه نشانی‌ها ما را متوجّه این جهت می‌کند که افسانه‌ی تیره‌ی آریاییان تورانیان و سئیریم‌ها را چنین باید فهمید که تورانیان و سئیریم‌ها هر دو نماینده‌ی سکاها هستند، به‌طوری که تورانی‌ها نماینده‌ی سکا‌های شرقی و سئیریم‌ها نماینده‌ی سکا‌های غربی. علّت اینکه تورها و سئیریم‌ها در اوستا برابر هم گذاشته می‌شوند، تنها این است که اینها در این متن‌ها برجسته نیستند. در این متن‌ها ایرانیان ساکن حوضچه‌ی جیحون، که با خویشاوندانِ همخون چادرنشین خود، در کشمکش همیشگی قرار داشتند، سخن می‌گویند. فکر می‌کردند در برابر این دزدان، تنها آنها نماینده‌ی آریایی‌های راستین هستند. ولی در میان خود سکاها نام آریایی‌ها یقیناً زنده بود. یکی از شاهان آنها نامش آرتیه پیتس (هردوت ۴، ۷۸) بود و یکی از تیره‌ها در میان آنان نامش آلان بود، و این صورت نامی است که در ایرانی شمالی معمولاً از واژه‌ی آریانه aryāna پدید آمده است^{۲)}. ولی بدیهی است که در میان آنان مردم غیر آریایی هم وجود داشتند که آریایی‌ها بر آنان حکومت می‌کردند و آنها را از میان بردند. وضع همانند و دقیق ماساگت‌ها در سرزمین توره درست وضع سَورمَت‌ها است و در میان سکا‌های غربی. بنا بر روایت هردوت در میان آنها مادرسالاری حکمفرما بود؛ اینان زبان سکایی را به‌بدی سخن می‌گفتند؛ زیرا «آماژن»‌ها آن زبان را هرگز درست نیاموخته

بودند (۴، ۷/۱۱۶). سَورْمَت‌ها سارمات‌های آمیخته هستند، همچنان‌که ماساگت‌ها تورانی‌های آمیخته هستند. اینکه آریایی‌ها طبقه‌ی فرمانروای بالا را نزد مردم غیرآریایی تشکیل می‌دهند، یک پدیده‌ی طبیعی و عادی تاریخ است؛ چنان‌که مثلاً آریایی‌ها بر دیگر مردم حکومت میتانی، سوباره‌یی فرمانروایی می‌کردند؛ و همچنین بود در همه جای هندوستان.

درباره‌ی سکاها یکی از بهترین تک‌نگاشته‌های مردم‌شناسی ادبیات جهانی را در دست داریم و آن توصیف یادمائی هردوت است در کتاب چهارم تاریخش. گمان نمی‌رود که هردوت همه‌جا مستقیماً سخن می‌گوید؛ بی‌گمان دیگران هم که دسته‌یی از آنها یونانیان سرزمین سکاها و دسته‌ی دیگر نویسندگان ایونی، که از جمله گروهی بودند که در زمان بقراط و محفل او، به‌دوره‌ی درخشندگی خود رسیده بودند، از زبان هردوت سخن می‌گویند^(۱). در هر حال هردوت در میان مردم نگاران هر زمانی پایگاه بلندی را دارا خواهد بود، چه با قدرت نگرش و موشکافی‌های عالمانه و واقعی‌اش آنچه را که دیده و برخورد داشته است بازگو می‌کند. اینجا خوب است که اندکی درباره‌ی دین سکاها گفته شود (۴، ۵۹ به بعد). آنان بیش از هر چیز هستیا Hestia، یا اجاق خانگی را که تایتی Tabiti می‌نامیدند، می‌پرستیدند - ما در اینجا بدون هیچ دشواری یک صیغه‌ی اسم مفعول ایرانی بازمی‌شناسیم، که به معنای «(خدای مادینه‌ی) شعله‌ور» است^(۲). انسان به‌یاد نقش بی‌اندازه مهمی، که در رسم و آیین خانه‌ی زردشتی، پرستش آتُرس، آتش، فرزند اهورمزده، به‌عهده داشت، می‌افتد (یسن ۶۲). سوگند به‌اجاق پادشاه در میان سکاها بالاترین سوگندها بود، و سوگند دروغ به‌اجاق پادشاه بیماری بر سر پادشاه می‌آورد و با مرگ مجازات می‌شد. گذشته از این سکاها زئوس و زمین را که همسر زئوس بود، می‌پرستیدند. پیدا است که زئوس در اینجا اصطلاحی است برای بالاترین خدای آسمان. آنها این خدا را پاپیوس Papaïos «پاپا، پدر» می‌نامیدند و زمین آپی Api، که واژه‌ی معمولی ایرانی است برای «آب»، می‌خواندند. این خدای مادینه‌ی زمین از همان‌گونه‌ی آرمیتی بود که با آب و گیاه پیوند نزدیکی داشت. پیوند زناشویی میان پاپیوس و آپی یک هم‌سازی بسیار ساده و ابتدایی است نسبت به اعتقاد پیچیده‌ی گاهان از زناشویی میان آسمان و آرمیتی؛ اینجا چنان‌که می‌دانیم (ص. ۱۱۷) خدای آسمان

یعنی اهورمزدا، پدر و هوَمَنَه و آرمِیتی بود، و نخست همین دو تا هستند که پیوستگی آنها به صورت زناشویی تصوّر می‌شد (ص. ۱۶۰). و سپس «آفرَدیتِ آسمانی» خدای مادین باروری، که به زبان سکایی آرگیم پَسَه Argimpasa است، و پوژیدُن، چنان‌که پیداست خداوند رودخانه است، که به سکایی نگي مَسَدَس Thagimasadas است، یاد می‌شوند. بدبختانه هر دوی این نام‌ها ناروشن‌اند: مارکوارت تعبیر «در حال نگهداری» را پیشنهاد می‌کند، که تعبیر قانع‌کننده‌ی نیست. اگر بتوان به حدس متوسّل شد، می‌توان آرگیم پَسَه را یک اشتباه کهنه‌ی متن دانست از آرتیم پَسَه، یعنی «آنکس که به آرتی توجّه دارد»^۱. این واژه صورت اصلی واژه‌ی اوستایی آشی است، که در انجمن گاهانی معمولاً به معنای «سرنوشت» به هنگام سوگند و آزمایش آتش است، و در انجمن میثره نام ویژه‌ی خدای مادین باروری بود (ص. ۷۵)؛ آرتیم پَسَه ممکن است به معنای باروری باشد، ولی معنای دیگر یعنی «سرنوشت» را هم می‌توان فرض کرد، زیرا این خدای مادین در موضوع غیگویی هم نقشی به عهده داشته است.

غیگوها (μῦντιες) در میان سکاها، چنان‌که هردوت، یا سرچشمه‌ی آگاهی او گزارش می‌دهد (۴، ۶۷) بسیار فراوان بودند. «آنها هنر غیگویی خود را با چند ترکه‌ی بید بدین گونه برگزار می‌کنند: دسته‌ی بزرگی از ترکه‌ها را فراهم می‌کنند، روی زمین می‌گذارند و آنها را از هم باز می‌کنند؛ سپس هر ترکه را جداگانه بلند می‌کنند [در ضمن آن] پیشگویی خود را می‌کنند: در ضمن اینکه این پیشگویی را اظهار می‌کنند، ترکه‌ها را دوباره روی هم جمع می‌کنند و آنها را باز یکی پس از دیگری مرتّب می‌کنند. این رسم و هنر غیگویی است که اینان از پدران خود به ارث برده‌اند.» هردوت در میان خدایان سکاها آپولون را که در اینجا آشکارا به صفت یک غیگو دیده می‌شود، نام می‌برد. آنها این خدا را ایتوسیروس oitosýros^۲ می‌نامیدند، و این نامی است که در پرتو عمل غیگویی به آسانی می‌توان آن را یک ویتاسوره Vaita-sura ایرانی یعنی «کسی که در چراگاه (vaiti ستا: vaēti) زورمند (سوره ص. ۹۵) است، دانست. ولی هردوت سپس در بخش ۶۷ چنین دنبال می‌کند، «(اناررها، یعنی مردزان (ἀνδρόγυννοι) مدّعی هستند که آفرَدیت به آنان هنر غیگویی را بخشیده است. آنها هنر غیگویی را با پوست درخت زیزفون انجام می‌دهند. پوست این درخت را به سه قسمت می‌برند، از انگشتانشان رد

می‌کنند، باز از هم باز می‌کنند و [به تناسب] غیگویی می‌کنند». واژه‌ی شگفت‌انگیز «انارر *ἄναρρες*؟» که هردوت آن را «آندرگون»‌ها و بقراط «نه مردان *ἀνδρείς*» ترجمه و شرح می‌کنند بدون هیچ تردیدی به یک ریشه‌ی مفروض ایرانی *a-nara*^{۱۱} یعنی «نه مرد» برمی‌گردد.^{۱۲} و در اینجا به یک پدیده‌ی ویژه‌ی دگرشدگی جنس نزد سکاها پی می‌بریم که نزد شمن‌های آسیای شمالی قطعاً دیده شده است.^{۱۳} مردان شمن به‌خصوصی یکسره قیافه‌ی زنانه به‌خود می‌گیرند، جامه‌های زنانه می‌پوشند و موی خود را به‌گونه‌ی زنان درمی‌آورند، آهنگ زنانه به‌صدای خود می‌دهند و به‌کارهای زنانه می‌پردازند، تا جایی که همچون زنان زناشویی می‌کنند. این کاملاً طبیعی است که این غیگویان سکایی دگرگون شده، هنر خود را از آفردیت یعنی ارگیم پَسَه یا، چنان‌که من با توجه به اینجا دارم، آرتیم پَسَه باید باشد، می‌دانند. غیگویی آنان به‌روشنی از آن دسته، که به‌راستی به‌غیگویی می‌پرداختند، جدا می‌شود؛ این کار ساده‌تر و چنان‌که پیدا است کم ارزش‌تر بود.

پیش از این از رسم سوزاندن شاهدانه نزد سکاها، فرو بردن دود آن و به‌حالت خلسه فرو رفتن آنان (هر. ۴، ۷۵) یاد شد (ص. ۱۸۶). هردوت، یا سرچشمه‌ی خبر او، رسم فرو بردن دود شاهدانه را با گرمابه‌ی عرق‌گیر یونانیان یکی می‌داند ولی در چگونگی و خاصیت عمل به‌عنوان یک رسم شمنی با این هدف که به‌حالت خلسه برسند، نمی‌توان هیچ‌گونه تردید کرد.

خدایانی که پیش از این یاد کردیم هیچ‌گونه تصویر و پرستشگاهی ندارند. به‌عکس آرس یا خدای جنگ نزد سکاها، هم تصویر دارد، هم پرستشگاه. در بخش ۶۲ کتاب هردوت می‌خوانیم: «در هر یک از محوطه‌های تیره (نوموس = νομός) یک پرستشگاه آرس است که هر تیره برای خود جایگاه گردهم‌آیی (ἐνωτῶ ἁ ρχηῶ) ساخته است و دارای ویژگی‌های زیر است: دسته‌یی ترکه در آنجا هست به‌دراز و پهنای سه استادیون (نزدیک ۵۷۵×۵۷۵ متر) ولی آنها را با بلندی کمی روی هم انباشته‌اند. در بالای این (پرستشگاه) یک چهارگوش هموار ساخته شده است. این چهارگوش از سه سو سرازیر شده است، اما از یک سو می‌توان به‌بالای آن رفت. هر سال ۱۵۰ گردونه بار از ترکه فراهم می‌آورند، زیرا انبوه ترکه‌ها در زمستان فرو می‌افتد. در هر تیره زمانی در روزگاران

پیش روی این انبوه ترکه یک خنجر پارسی (αχινάχης) از آهن می‌گذارند، و این تصویر آرس است. برای این خنجر هر سال آنها قربانی‌هایی از گوسفند و اسب پیشکش می‌کنند، و به‌جز این، که خدایان دیگر دریافت می‌کنند، باز هم این چیزها را قربانی می‌کنند: از همه‌ی اسیران جنگی که از دشمن گرفته‌اند، یکی از صد تن از آنان را می‌گیرند و قربانی می‌کنند؛ هنگام انجام دادن این کار خون آنها را بر روی آن خنجر می‌ریزند. شاید این انبوه ترکه‌ها نیز به‌کار دیدبانی می‌آمده و از اینجا بزرگی آن توجیه می‌شود. متأسفانه نام سکایی خدای جنگ نامیده نمی‌شود.

چگونگی قربانی حیوانات نزد سکاها شایسته‌ی توجّه است (۶۰/۴). «حیوان قربانی را با دست‌های بسته در جایی قرار می‌دهند. مردی که قربانی می‌کند و پشت سر حیوان قرار گرفته است، سر دیگر ریسمان را می‌کشد؛ و [حیوان را] به‌زمین می‌افکند. پس از اینکه حیوان افتاد، خدایی را، که برای او قربانی می‌شود، نیایش می‌کند: سپس به‌تندی گرهی به‌گردن حیوان می‌افکند، چوبی در میان گره فرو می‌کند و می‌چرخاند و بدین‌گونه حیوان را خفه می‌کند، بی‌آنکه آتشی برافروزد یا نذرهای معمول قربانی را اجرا کند یا آشامیدنی بر روی آن بریزد. وقتی آن را خفه کرد و پوست آن را کند، ترتیب پختن آن را می‌دهد». آیا اینجا به‌یاد کشتن گاو بربرهای ویامبوره، که با نفرت یشت ۱۴۴/۵ (ص. ۷۳) از آن یاد می‌کند، نمی‌افتیم؟

برای دین ماساگت‌ها هم هردوت آگاهی‌هایی به‌ما می‌دهد. «از خدایان فقط خورشید را نیایش می‌کنند و برای او اسب قربانی می‌کنند» (۲۱۶، ۱). آنان همچنین یک رسم شمنی دارند. «درختان دیگر را هم (به‌جز آنچه که زندگی آنها را تأمین می‌کند) که میوه‌دار هستند، می‌شناسند [که] تقریباً به‌این‌گونه [به‌کار می‌آیند]. وقتی آنها به‌طور گروهی گرد هم جمع شده و آتشی برافروخته‌اند، دایره‌وار گرد هم می‌نشینند و میوه‌ها را در آتش می‌افکنند. هنگامی که میوه‌های در آتش افکنده به‌هنگام قربانی را بو می‌کشند، از آن بو مست می‌شوند، چنان‌که یونانیان از باده. هر چه بیشتر میوه‌ها در آتش افکنده شود، بیشتر مست می‌شوند، تا آنکه به‌رقص برمی‌خیزند و آواز سر می‌دهند» (۲۰۲، ۱). این رسم یک نمونه‌ی همانند کامل از سوزاندن شاهدانه نزد سکاها است.

شایان توجّه گزارشی است که هردوت درباره‌ی فلز آنها می‌دهد (۲۱۵، ۱): هیچ

آهن و نقره به کار نمی‌برند، زیرا در کشورشان این فلزها وجود ندارد، بلکه مس و زر است که نزد آنان بسیار یافت می‌شود. شایسته‌ی یادآوری است که در سرتاسر اوستا یک اصطلاح ویژه‌ی برای «آهن»، چیزی مانند واژه‌ی آسن، آسپن در زبان‌های بعدی ایرانی، وجود ندارد. شاید باید چنین فرض کنیم که برای انجمن گاهانی هم «فلز» چیزی مانند مس بوده است و نه آهن. از زر در گاهان یاد نمی‌شود، ولی این ممکن است یک تصادف باشد؛ سیم هم دیده نمی‌شود. گروه میثره هم زر را می‌شناخته است و هم سیم را؛ هر دو در ساز و برگ میثره دیده می‌شوند (ص. ۶۲، ۶۳).

اوستا چیزهای گوناگونی از جنگ‌های تورانی‌ها گزارش می‌دهد. بدبختانه باید بیشتر با یادداشت‌های کوتاه و اشاره‌های تاریک بسازیم، ولی روی هم رفته از تضادی که در روزگاران پیش در شرق و شمال شرق ایران احساسات را برمی‌انگیخته است تصویر مشخصی به دست ما می‌دهد.

نخستین نمونه‌ی این زد و خوردها نبرد فرّه‌رَسین تورانی است (Fransyan؛ فن. آفراسیاب)، برای به دست آوردن خورنه آریایی. این واژه همه جا مَئیریه mairya است، یک واژه‌ی خوب ایرانی باستان برای «مرد». - معنای بنیادین آن پیدا است که «پست و فرومایه»، بدان سان که بارتلمه همه جا ترجمه کرده است، نیست؛ آهنگ ناخوش آیند این واژه در اوستا از آنجا است که این اصطلاحی بوده است برای سازمان اجتماعی دشمنان^{۱)}. دشمن اصلی او، مدافع خورنه، کوی هئوسروَه است، کسی است که در فروشی یشت (۱۳۲ به بعد ۱۳) به عنوان آخرین کسی که در ردیف هشت کوی نام برده می‌شود و سلسله نیاکان آنان به منوش چیثره (فارسی میانه: منوش چهار) پسر آئیریاوَس، که از نخستین پادشاهان و پدران آریایی است، می‌رسد؛ این ردیف با انسان و پادشاه نخستین پیمه آغاز می‌شود و خورنه بر روی دریاچه وئوروکَشَه روان است؛ شاید چندان گستاخانه نباشد که بپنداریم فرمانروایان آریایی در کنار دریاچه‌ی آرال مردگان خود را به یکی از جزیره‌های این دریاچه می‌آوردند (سنج. ص. ۸۱). میان فرّه‌رَسین و هئوسروَه دشمنی آشتی‌ناپذیری برقرار است: فرّه رَسین پدر هئوسروَه یعنی کوی سیاوَرَشَن را کشته است، و جز این آغز پرته را که یکی از نواده‌های ترو، از پهلوانان روزگار نخستین است، و هم‌زمان با تَرُئِتوَنَه و منوش‌چهره نامیده می‌شود، کشته است (یشت ۱۹۷۷،

فره‌رَسین نیایش می‌کند به‌آرذوی سورا اناهیتا «در گودال زمین» برای به‌دست آوردن خورنه، و طبیعی است که این خواهش برآورده نمی‌شود. از این «گودال زمین» سنت بعدی یک دژ زیرزمینی درست کرده است، که می‌پندارند که فره‌رَسین در آنجا فرمانروایی می‌کند. ولی گویا در اصل اینجا همان اعتقادی وجود دارد که دربارهی «دهانه‌ی زمین» نزد تاتارهای آلتایی دیده می‌شود، (ص. ۱۷۹ و ۱۸۰): روان فره‌رَسین در سفر معمولی شمنی است به‌جهان ارواح تا برای نبرد، نیرو و زور به‌چنگ آورد. خود جنگ در خورنه یشت (زامیادیش) یشت ۶۴-۱۹۵۵ توصیف می‌شود. سه بار فره‌رَسین در دریاچه‌ی وُئوروکُشه شناور می‌شود تا خورنه را به‌چنگ آورد. سه بار خورنه از چنگ او می‌گریزد و هر بار در دریاچه‌ی وُئوروکُشه خلیج تازه‌یی درست می‌شود. سرانجام هُئوسرَوَه، فره‌رَسین و برادر او را در دریاچه‌ی چئی چَسته (یشت ۲۲-۹۱۷) کشت. چنان‌که پیدا است، هُئوسرَوَه از همین دریاچه‌ی «ژرف و فراخ» برخاسته بود، زیرا در آنجا بود که برای آرذوی سورا اناهیتا قربانی کرد (یشت ۵۴۹). اما مقصود از این دریاچه کدام دریاچه است، هیچ نمی‌شود گفت. اگر وُئوروکُشه با دریاچه‌ی آرال یکی دانسته شود - اگر فرض نشود که دریاچه‌ی آرال نام‌های گوناگون داشته است؛ پس به‌هر حال نمی‌تواند این دریاچه، چئی چَسته باشد؛ چئی چَسته به‌معنای «به‌سپیدی درخشان»^{۱)} است. در هر صورت باید این دریاچه در سرزمینی قرار گرفته باشد که رودخانه‌ی سیحون از آنجا می‌گذرد، زیرا آرذوی سورا اناهیتا پیوستگی ویژه‌یی با این رودخانه دارد (ص. ۲۷۵). شاید این دریاچه هیچ وجود نداشته باشد؛ دشت‌های ترکستان امروز بسی خشک‌تر از سه هزار سال پیش است، و دریاچه‌های یک دشت جزء دائمی منظره‌ی یک سرزمین نیست.

یکی از مردان پیرو اَشه پُئوروذاخستی بود از خانواده‌ی خُشتوی؛ فروشی او در یشت ۱۳۱۱ ستایش می‌شود. او با اَسَبنا زناشویی کرده بود (۱۳۴۰) و از او پنج پسر داشت؛ یکی از آنها نامش اَشه وَزَدَه بود. بنا بر یشت ۵۷۲/۳، این اَشه وَزَدَه همراه با پسران سای ژودری: اَشه وَزَدَه و ثَریته (یشت ۱۳۱۳) برای خدای مادی آرذوی سورا اناهیتا، در جایگاه مقدس آپام نپات (خداوند آب ص. ۱۰۰) قربانی کرد با این خواهش، که او (یعنی آرذوی سورا اناهیتا) به آنان پیروزی بخشد در برابر دانوهای تورانی و کَرآسَبَنه،

وَرَه‌آسَبَنَه و زورمندترین مرد، دَوُرِیَكْتَه. خدای مادین آن نیایش را برآورده کرد. شاید به این نبرد در یشت ۱۳۳۸ اشاره‌ی می‌شود: به یاری فروشی‌ها، گَرُشَنَه‌زی‌های اندیشه‌مند، و مردان خُشتوی با نیرو، چنان زورمند شدند که بر تیره‌ی ده هزار تنی دانو چیره شدند، و آنان را نابود کردند. ممکن است که آنها در آن روزگار زردشتی بودند، زیرا سَوَشِیَت خوانده می‌شوند. این نکته را که سه دشمن نامبرده از تیره‌ی دانو بوده و اینان مردان رهبر آن تیره بوده‌اند، از بافت سخن می‌توان دریافت؛ دَوُرِیَكْتَه یک نام ایرانی یک دست است (یعنی «آنکه به دور می‌نگرد») و گَرَه و وَرَه هم بدون تردید نام‌های ایرانی هستند^(۱)، همچنین نام دودمان آسَه‌بَنَه، هر چند که چندان روشن نیست، ولی مادر آشه وَزْدَه، چنان که از نام او برمی‌آید نیز از خانواده‌ی آسَه‌بَنَه است؛ چیزی بازدارنده‌ی ما از این نیست که تصوّر شود، مردان خُشتوی هم تورانی بودند. به هر حال آشه وزده از سوی مادر تورانی بوده و با تیره‌ی شکست خورده از راه خویشاوندی نسبی پیوستگی نزدیک پیدا کرده بودند. طبیعی است بسیاری از عوامل گوناگون می‌توان برای این دشمنی خانواده‌ها فرض کرد، ولی یک عامل به‌روشنی پیدا است: عامل دینی. زادگاه پیروشنندگان در محفل دینی اوستا بود، برخلاف شکست خوردگان.

توسَه در یشت ۵۵۳ به نظر می‌آید که یک نشانه‌ی گروهی باشد برای یک خانواده‌ی آزاده (اشراف)^(۲)؛ بنا بر روایت‌های ساسانی وی پسر یا برادر نَوَتره^(۳) بوده است، یعنی گویا پهلوان نام بخش این خانواده که با خانواده‌ی کوی از راه دامادی خویشاوند شده‌اند. این توسَه آزدوی سوورا آناهیتا را نیایش می‌کند، که به او بر فرزندان پلید وئیسَکَه «بر دروازه‌ی خُشتر سوکَه در دورترین بلندی، کَنَهه [kanha] مربوط به‌آشه، پیروزی بخشد» بدان سان که او سرزمین‌های تورانی را شکست دهد. پسران وئیسَکَه هم از سوی دیگر همین نیایش را برای پیروزی خود می‌کنند. طبیعی است نیایش توسَه بر خلاف دیگران پذیرفته می‌شود. نبرد توسَه و پسران وئیسَکَه یک حماسه‌ی دیگری است از دشمنی میان گروه‌های گوناگون تورانی. از جایگاه صحنه‌ها چیزی نمی‌دانیم: به هر حال بر سر کوهستان‌هایی بوده است با گذرگاهی. روایت بعدی خاطره‌ی مبهمی از دژی به نام کَنگ دز در نواحی وُئور و کَنَهه نگاهداشته است، که باید به دست سیاوَرشَن پدر هَوَوسَرَوَه ساخته شده باشد.

ولی در تاریخ خانواده‌ی نوتری‌ها هم برگِ تاریک دیده می‌شود. خدای مادین باروری «انجمن میثره» یعنی اَشی (ص. ۶۸ و ۶۹)، در یشت ۱۷۵۵/۶ که به او تقدیم شده است، از رفتار توهین آمیزی که تورانیان و نوتریان تیزتک با او کرده‌اند، دل‌تنگ است؛ آنان در پاره‌یی از موارد چنان او را به وحشت انداخته بودند، که ناگزیر شده بود یک بار به زیر پای یک گاو و بار دیگر به زیر گردن یک قوچ پناه برد، افزون بر این توهین، هر دو بار جوانان و دختران نابالغی که از آیین خود بیرون رانده شده بودند او را از پناهگاهش بیرون آورده بودند (۱۷۵۴). این داستان کوچک بازتابنده‌ی مقاومت و ایستادگی است که وارد شدن آیین خدای مادین اشی در نزد نوتری‌ها با آن برخورد کرده^(۱). اینجا یک مرحله‌ی بسیار مهم از تاریخ دین به چشم می‌خورد، که می‌تواند کلیدی برای دشمنی درونی تورانی‌ها به دست ما بدهد.

در همه‌ی افسانه‌های پهلوانی که پیش از این یاد شد، خدای آردوپی سوورا آناهیتا، «تر، زورمند، نیالوده»، نقش کاملاً چشم‌گیر مهمی بر عهده دارد؛ تورانی‌ها به هنگام جنگ‌های خود بیش از همه به او روی می‌آوردند. او چه کسی است؟ به روشنی و آشکارا در یشت ۵، که به او پیشکش شده است می‌خوانیم: وی رودخانه‌ی پرزوری است که شخصیت یافته است و از کوهستان هوکشی رَیَه به سوی وئوروکَشه سرازیر می‌شود (۵۳). بسیاری از پهلوانان افسانه‌یی برای او قربانی می‌کنند تا پیروزی به دست آورند، پهلوانانی از بخش‌های از هم جدا شده؛ این یشت افق نسبتاً بسیار بزرگی را دربر می‌گیرد، مانند یشت فروشی که به آن بسیار نزدیک است، یک ترکیب آشکار میان محافل داستانی و افسانه‌یی نشان می‌دهد. این یشت زردشتی است و مطمئناً از نظر کهنگی چندان از یشت فروشی کمتر نیست: بر خلاف آنچه که غالباً پنداشته می‌شود، با قطعیت ادعا می‌کنم که همه‌ی نام‌های اینجا مربوط به ایران شرقی هستند و هیچ کدام از آنها با ایران غربی سروکار ندارد^(۲)؛ و تمام کهنه‌ترین و اصلی‌ترین داستان‌های پهلوانی گرداگرد وئوروکَشه و رودخانه رهاگرد می‌شوند. «پائورو»ی کشتیبان را «ثُرئیتون»ی پهلوان به صورت یک کرکس به هوا پرتاب کرده است، و باید سه روز و سه شب میان آسمان و زمین بماند، بی آنکه بتواند فرود آید؛ از این رو کشتیبان نذر کرد که هر گاه به یاری آردوپی سوورا آناهیتا فرود آید و به خانه رود، به پیشگاه او در رودخانه‌ی رها

قربانی کند (۵۶۱-۶۳). کِرساسپَه برای اَرَدوِی سورا در دریاچه‌ی پیشینه، که برای ما آشنا است، قربانی می‌کند تا برگندِرَوَه^۱ در وئوروکشه پیروز شود (۵۳۷)؛ این نکته که کارهای پهلوانی کرساسپه با سرزمین رها پیوستگی پیدا می‌کند، از اینجا دانسته می‌شود که او برای وِیو در گودَه، که یکی از شاخه‌های رها است، قربانی می‌کند (یشت ۱۵۲۷). یوایشته yōišta، که از تیره‌ی فریانه است، در رودخانه‌ی رها، با تعیین جایگاهی، که از نظر زبان‌شناسی چندان روشن نیست، برای او قربانی می‌کند (یشت ۵۸۱)؛ ویسترو Vistaru هم از خانواده‌ی نَوَتَری‌ها (۵۷۶، ۱۳۱۰۲) برای او قربانی می‌کند. کوی هئوسروَه هم از آن محفل آیینی اوست (نک. ص. ۲۷۲). یمَه برای او در کوهستان هوکئیرَه Hukairya قربانی کرد (۵۲۵) و از او فرمانروایی بر همه کشورها را خواستار شد. هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد که همین رودخانه‌ی رها رودخانه‌ی خود اَرَدوِی سورا اناهِتا است، یعنی اَرَدوِی سورا اناهِتا در آغاز و در نخست خدای رودخانه‌ی سیحون است. پس هوکئیرَه را نباید در بخش شمال سرچشمه‌های واقعی این رودخانه در کوهستان‌های تین‌شان جست، زیرا تا این اندازه تجربه‌ی معتقدان آن خداگسترده نشده بود، بلکه از همه بیشتر باید توجه به کوه‌هایی داشت که این رودخانه در میان آنها بیش از همه کوه‌های شرق خجند - از حوضه‌ی فرغانه به‌سوی دشت‌ها سرازیر می‌شود.

این نکته روشن است که این رودخانه برای سراسر بخشی که در آن جاری است بی‌اندازه مهم است، و به‌راستی اَرَدوِی سورا اناهِتا همچون یک خداوند اصلی در بخش‌هایی که در اینجا با آن برخورد پیدا می‌کنیم، می‌باشد. همه‌ی زندگی در این سرزمین بر پایه‌ی او است، چنان‌که زندگی مصر بر پایه‌ی نیل است، و از این رو این به‌خوبی طبیعی است که این خدا بیش از هر چیز به‌عنوان خدای باروری پرستش می‌شد. او در اندیشه‌ی نگهداری نطفه‌ی مردان، زهدان و پستان زنان است. زایمان آسان می‌بخشد، چارپا را می‌افزاید و کشور را نیکوتر می‌سازد (۵۱/۲). بَبَر حیوان مقدّس اَرَدوِی سورا است و او به‌پیکره‌ی یک دوشیزه‌ی درخشان زیبا و نیرومند مجسّم می‌شود، با جامه‌یی تا بالا بسته، با تنی پیچیده تا از این راه پستان‌های او برجسته‌تر شوند، با گوشواره‌های چهارگوش زرّین و گردنبندی گردگردنِ زیبای او، دیهیمی بر سر با صد گونه گهر، با روپوشی زرّین و جامه‌یی درخشان از پوست بَبَر (۱۲۹-۵۱۲۶) -

تقریباً قطعی می‌شود با این توصیفات، که گویی تصویر او پرستیده می‌شد، و آنچه می‌خوانیم توصیفی است از تصویر خدا. این از جمله اندک خداوندانی است که به‌طور واقعی و محسوس در اوستا شناخته می‌شوند، ولی هیچ یک از آنها این‌گونه با گرمی و دلبستگی بازگو نمی‌شوند. از چند مورد (۵۸۸ و ۹۰۱ و ۱۳۲) چنین برمی‌آید که همچون خداوند ستارگان پنداشته می‌شده است، قطعاً به‌عنوان کهکشان، که برای مردم این بخش‌ها یک رودخانه‌ی سیحون آسمانی را می‌نمایانده است. آژدوی سورا آناهیتا یک «آفردیت آسمانی» است به‌تمام معنای راستین خودش.

اکنون آسان‌تر درمی‌یابیم که چرا خدای باروری، یعنی اشی، در خانواده‌ی تورانی‌ها و نوتری‌ها، این چنین به‌زشتی پذیرفته شد. این خدا در اینجا با رقیبی روبه‌رو شد که دارای سنت‌های باستانی محلی بود و سنجش او با آن رقیب دشوار بود. تورانی‌ها و نوتری‌ها نمی‌خواستند آفردیت باستانی (خدای عشق) خود را به‌خاطر آفردیت نو که از انجمن میثره نزد آنان آمده بود، از دست بدهند. به‌راستی هم آژدوی سورا آناهیتا برای همیشه پیروز بود. در زمان ساسانیان این آژدوی سورا آناهیتا سرشناس‌ترین خداوند در ایران بود، در صورتی که اشی به‌دشواری بیرون از محیط روحانی شناخته شده بود.

اما ما از اینجا نکته‌های گوناگون بسیار مهمی را باید بیاموزیم. آژدوی سورا آناهیتا در اصل از آن محافل میثره نبود؛ اینجا اشی سخت جا افتاده بود، و در اینجا برای دو خدا از یک جنس، جایی نبود. آژدوی سورا آناهیتا هم میهن اصلی‌اش انجمن گاهانی نیست؛ این خدا جانشین گونه‌ی سوومی از خدای محلی تورانی بود. اگر اشی را آفردیت آریاییان میثره پرست ساکن دشت مرو و حوضه‌ی آمودریا=جیحون بدانیم، باید آژدوی سورا آناهیتا را هم آفردیت تورانیان ساکن کنار رودخانه‌ی سیر دریا یا سیحون بدانیم. اکنون تیره‌ی فریانه‌ی تورانی با نوتری‌های فرمانروا و مردان هوگو، به‌هنگام درآمدن زردشت به‌آنجا، چنان‌که دیدیم، قطعاً به‌پرستش میثره گرایش داشتند. پس این تورانی‌ها در روزگار پیشین به‌دین میثره‌یی آریاییان مرو و جیحون درآمده بودند. در انجام این کار طبیعی است اینان مهم‌ترین سنت‌های دین میثره را پذیرفته‌اند، ولی داستان‌های پهلوانان و افسانه‌هایی را هم که با وئوروکشه و رود سیحون بستگی دارد نگاه داشته‌اند؛ و از این گذشته توانستند خدای باروری، آژدوی سورا آناهیتا، خدای مادین رود سیحون، رقیب

آشی را، که خدای مادینه‌ی باروری نزد انجمن میثره بود، پابرجا کنند. با این پذیرش دین تازه اینک این تورانیان با آریاییان جنوبی در پیوستگی نزدیکتر درآمدند و در یک پیوستگی دینی و شاید سیاسی دیگری بودند تا خویشاوندان تورانی خویش در بیرون از دشت. از اینجا می‌توان جنگ‌های میان تورانیان را که پیش از این از آنان سخن رفت توجیه کرد. خاستگاه همه‌ی این جنگ‌ها انتقال تیره‌ی فریانه است به دین میثره و تضاد ناشی از آن در برابر دیگر تورانی‌ها. از نظر دینی این جنگ‌ها نمایانده‌ی جنگ میان دین میثره است و دین باستان تورانیان.

زردشت گریزان نزد یکی از انجمن‌های تبلیغاتی تورانیان در جستجوی پناهگاه است. در تیره‌ی خود زردشت دین میثره در تلاش به دست آوردن همان چیزی بود که پیش از اینها در شمال رود سیحون توانسته بود به آن برسد. باید یک زمان گسترش فراگیری در دین میثره وجود داشته باشد که شاید کوشش‌های سیاسی دامنه‌داری را بازگو کند. این که زردشت، چنان‌که پیدا است، تا اندازه‌ی بی‌آسانی توانست تیره‌ی فریانه را به کیش خود درآورد، تنها بر حس بقای زندگی سیاسی آن تیره می‌تواند استوار باشد. ولی مطمئناً وی تا اندازه‌ی بسیاری از این اوضاع مساعد برخوردار شده بوده که تیره‌ی او نقش انجمن تبلیغاتی را به عهده داشته است. دین میثره در آن انجمن سنت‌های کهن نداشته است؛ چیزهایی از دین تورانی‌ها هنوز به جا مانده بود. شاید شمن‌گری سکا‌های باستان، که به همان اندازه‌ی جشن اهل راز در تیره‌ی زردشت از آیین هئومه آزرده و به پس رانده شده بود، هنوز در زیر خاکستر می‌درخشید. در یک چنین محیطی مگه‌ی زردشت غریزه‌های بسیار کهن را بیدار کرد و به آسانی بازتاب یافت.

در بررسی یسن ۵۱ تا ۴۶، دیدیم که چگونه زردشت دستگاه تبلیغاتی خود را به کار انداخت. او به سادگی به دین میثره، که پشتیبانان تازه‌اش به آن باور داشتند، می‌پیوندد. اکنون دیگر سخنی از یک نبرد مرگ و زندگی بر ضد دین میثره در میان نیست. بیشینه، بسیار در پرده و دوستانه مردم را از پاره‌ی صفات برحذر می‌کند. زردشت به راه سیاست دینی، یا به روش ترکیبی، گام می‌گذارد. او در اینجا در مرحله‌ی آغازین، همان کاری را می‌کند که صدها سال پس از آن مانی به گونه‌ی بسیار شدید کرد. بدین گونه انجمن تازه‌ی او نقطه‌ی آغازین یک دین تازه می‌شود: ریشه‌ی آمیزش دین آهورمزدایی زردشت با دین

میشره و بازمانده‌های دین تورانی باستان، که دین زردشتی را می‌سازد، در سیاست دینی شخص او و کارکرد تبلیغاتی بنیادگذار در تیره‌ی فریانه است.

تأثیر تبلیغاتی‌اش، همچنان‌که دیدیم، دگرگونی بنیادین در باورهای جهان پسین زردشتی پدید آورد. اکنون چون او دیگر رودرروی مخالفان خودش قرار نگرفته است، اندیشه‌ی آزمایش آتش و سوگند جوشش خود را از دست می‌دهد. با این موفقیت و تبلیغ وظیفه‌های تازه‌ی به‌بار می‌آید، وظیفه‌هایی برای آینده‌ی دور. گروه سوشینت هر روز بزرگتر می‌شود؛ هر چه بزرگتر می‌شود، جهان فَرَشَه اطمینان‌بخش‌تر می‌شود. سوشینت یک عنوان افتخاری می‌شود برای پیکارگران بزرگ ایمانی، به‌راستی کوشا، در انجمن. اندیشه‌ی آزمایش آتش از میان نمی‌رود، ولی به آینده محوّل می‌شود و نخست از این راه یک باور جهان پسین واقعی گسترش می‌یابد، باور به‌انتظاری برای پاک کردن حساب با هر چه بدی است در جهان، باور به‌روزی در آینده، که در دیدرس نیست.

زردشت در تیره‌ی تازه زناشویی کرده است؛ همسر او در اوستای پسین هُوی است (یشت ۱۳۱۳۹ و جز آن) و از این قرار از خانواده‌ی هُوگَوَه است. ادّعای اینکه این زن دختر فَرَشَه اُشتره بوده است، بر پایه‌ی تعبیر غلطی است از یسن ۵۱۱۷ (ص. ۲۵۸). بنا بر روایت‌های بعدی زردشت زن‌های بسیاری - به‌گفته‌ی پاره‌یی دوتای دیگر - داشته است؛ اوستای کنونی چیزی از این موضوع دربر ندارد. پسران او در یشت ۱۳۹۸ برشمرده می‌شوند؛ بزرگترین فرزندش ایست - و اُشتره Isat-vāstra نام داشت و دستگاه روحانی مزدیسنی روزگار ساسانی اصل خود را به‌او می‌رساند. دختران زردشت در یشت ۱۳۱۳۹ از تیره‌ی هُوی شناخته می‌شوند: فَرنی، ثریتی و پُثوروچیستا؛ و این سومی بنا بر یسن ۵۳۳ کوچکترین دخترش بود؛ فقط در نتیجه‌ی توجیه نادرستی از این سرود گاهانی این روایت پدید آمده، که زردشت او را به جاماسپَه هُوگَوَه به‌زنی داده است (ص. ۱۵۹).

در اینجا زردشت از صحنه‌ی تاریخ گم می‌شود. اوستا از سرانجام کار او هیچ‌گونه گزارشی نمی‌دهد و به‌روایت‌های دینی دوره‌های بعد هیچ‌گونه اعتمادی نیست^{۱)}. ما نمی‌دانیم که آیا زردشت تیره‌ی خود را دوباره دید یا نه و نمی‌دانیم که اوضاع و احوال در آنجا چگونه شد. ما از کارکرد او آگاهییم: دین زردشتی.

اکنون چگونه باید درباره‌ی وضع زردشت در تاریخ دین داوری کنیم؟ یکی از اندیشه‌هایی که ناتان زُدرِلم از آن بسیار طرفداری می‌کرد این بود که زردشت در ردیف موسی و پیغمبران اسرائیلی بود، و دین او را باید در ردیف «دین‌های الهامی»، که زمینه‌ی سخت محدودی دارند، قرار داد، چنان‌که به‌گونه‌ی برجسته‌یی از جهان رنگارنگ «دین‌های فرهنگی» جدا می‌شود.^(۱) زُدرِلم این اندیشه را هرگز رها نکرد، هر چند در آخرین کار خودش Den Levande Guden^(۲) این اندیشه کم رنگ و سست شده است. پس از کار ژرف دهه‌های گذشته درباره‌ی روشن ساختن مسئله‌ی روان‌شناسی پیامبران، باید این موضوع را به‌گونه‌ی دیگری طرح کرد^(۳). به‌خوبی می‌توان گفت که زردشت یک پیامبر است و مطمئناً دارای وحی و «الهام‌هایی» بوده است؛ ولی پیامبران سرشناس سامی نزدیکترین نمونه‌های زردشت نبودند. خطوط پیوند و بستگی با او به‌راه و سویی کاملاً دیگر می‌رسد.

زردشت یک خلسه‌گر حرفه‌یی است، وی دارنده و وارث فن بسیار پیشرفته‌یی است برای به‌دست آوردن حالت خلسه؛ وی پیشوای گروهی خلسه‌گر حرفه‌یی است با نقش‌های منظم در زندگی تیره؛ او سرودخوان است، شاعر است، و از این رهگذر دارنده فنی است که به سنت سخت پای‌بند است. بدین گونه وی وابسته به یک پیوستگی و یگان بزرگ دینی است که در همه جای جهان گسترده و کشیده شده است: پیوستگی با شمن‌های هر زمان و در هر سرزمین، یا پیامبران باستان‌کنعانی، با شاعر پیش از اسلام، با مردان و زنان دیونیسوس Dionysos، با غیگوهای مرد و زن آپولون Apollon در یونان. ولی اگر بخواهیم که گروه ویژه‌یی را نام ببریم که از نظر گونگی بیش از همه با آن خویشاوندی داشته باشد، باید بدون تردید گفت که آن گروه درویش‌های اسلام هستند، تا جایی که می‌توان گمان کرد که یک خط راست مگه‌ی زردشت را به‌ورزش‌های خلسه‌گرانه‌ی درویش‌ها به‌رهبری شیخ‌ها، دست کم در ایران، می‌پیوندد.

زردشت خود را یک مانثرن *maθran*؟^(۴) می‌نامد، دربردارنده‌ی سخن خدایی، سخن سازنده، سخن اثربخش، یعنی مانثره. این واژه از آن او است به‌صورت یک برجستگی عرفانی ویژه‌ی او. اگر این واژه‌ی مانثرن را «پیامبر» ترجمه کنیم، چیزی برخلاف آن نمی‌توان گفت؛ ولی این واژه باید به‌معنایی گرفته شود که واژه‌ی *προφήτης*

«پیشگو» نزد یونانیان باستان داشت: «کسی که اعلام می‌کند»^(۱)، که از خداوند چه به‌دست آورده است، همان‌گونه که زردشت در یسن ۴۵ (ص. ۲۶۰) پس از آنکه با خداوند در مگه به‌رایزنی پرداخته است، انجام می‌دهد (یسن ۴۴ ص. ۲۳۰ و ۲۳۱)^(۲). دقیقاً نمی‌توان گفت که زردشت بیشتر، از گروه خلسه‌گران دیداری بود یا شنیداری؛ آنچه قطعی است او هر دو را در خود یکی کرده بود. دیدار بدون گفتگو از جمله ورزش‌های این پیشه بود؛ دیدار کار بنیادین برای مگه بود، کلید آن واژه‌ی چیستی بود (ص. ۱۶۳). رویداد آغازین، رویداد گشایش (ص. ۲۲۸) به‌صورت برجسته‌یی به‌عنوان یک دیدار و نگرش، مشخص می‌شود، و باز هم در جای دیگر این نگرش به‌چشم می‌خورد (۴۴۸، ص. ۱۶۶)، ولی در جاهای دیگر چنین برداشتی هم انسان دارد که جنبه‌ی شنیداری آن خلسه برتر است. سرود افزار اصلی برای خلسه است، در سرودخوانی آن حالت پدید می‌آید. وهومنه خود را از راه زبان بر او ظاهر می‌کند. چون سخن از پیروان دروگ بر سر پل چینوت به‌میان می‌آید پیامبر به‌گوش ما می‌رساند که چگونه آنان فریاد می‌کنند، ولی هیچ‌گونه تصویر دیداری یا تماشایی گزارش نمی‌شود. قالب شعری ثابت، سبک هنرمندانه و سایه روشن و ترکیب استوار، اشاره‌یی بر این تصویرهای دیدارگر، که بیشتر پراکنده و رؤیاآمیز است، نمی‌کنند^(۳). در گاهان روشنی و وضوحی از نظر خلسه‌ی دیداری دیده نمی‌شود، در آنجا تصویری نیست و عناصر اساطیری بسیار ضعیف ساخته و پرداخته شده‌اند. به‌راستی خلسه‌ی زردشت در سطح والایی قرار گرفته که آن را الهام فکری می‌نامند^(۴). در دیدار آغازین یا نخستین دیدار، پیامبر برنامه‌ی جهانی خدایی را درنگریست. هنگامی که در مگه پرسش می‌کند، توجه او بیشتر به‌مسایل آفرینش جهان، طبیعت و زندگی انسانی است؛ او در جستجوی روشنگری است. به‌این پیوستگی نگاه می‌کند، مجموعه‌یی از اندیشه‌ها پدید می‌آیند و در پیش احساس درونی‌اش گسترده می‌شوند. آنچه که او گزارش می‌دهد تا اندازه‌ی بسیاری توجیه و روشنگری جهان ابتدایی و دانش درباره‌ی آن است. زردشت حکیم الهی و خداشناس ابتدایی است.

برداشت جهانی زردشت در جهت برخوردها و دیدارهای خلسه‌گران حرفه‌یی است. برای او توانایی خدایان به‌طور عمده نیروهای آسمانی هستند که یا در وجود خود

او هستند یا در مجموعه‌ی تیره‌یی هستند که وی در آن است و خود را از آن تیره جدا نمی‌داند. در حالت خلسه وی آن نیروها را همچون نیروهای خدایی بیرون از وجود خود درمی‌یابد و برداشت او از پیوند آنان در میان خودشان و با مردم تا اندازه‌ی بسیاری بستگی به این دارد که آن نیروها در مرحله و هنگام انجام خلسه چگونه خودنمایی می‌کنند. و سرانجام این نکته درباره‌ی بالاترین خدا یعنی اهورمزده که با زردشت به گونه‌ی خصوصی‌تر و نافذتر از دیگر هم‌تیرگان خودش برخورد داشته، نیز درست است. اینجا، اگر اصولاً درست باشد، دین بازتاب یک زندگی روانی انسانی است، ولی آن زندگی روانی که در آن فرد و جمع از هم جدا نشده است. زردشت عارفی است ابتدایی. راه او و خط او با همه‌ی تغییر ارزش‌ها به ژرف‌نگری خداشناسی هندی به بالاترین مرز خود رسیده است. زردشت به مناسبت رسالت و پیشه‌ی خود در یک پیوستگی سنجش ناپذیری با خداوند قرار گرفته است. او چیزی همچون وجود خدایی است؛ هنگامی که او می‌پرسد، خدایان نمی‌توانند از پاسخ سر باز زنند. زردشت در سر راهی ایستاده است که پس از اینها ژرف‌اندیشی‌ها درباره‌ی انسان «کامل» معنوی در آن راه پدید می‌آیند، یعنی *άνθρωπος τέλειος* *

زردشت برداشتی درباره‌ی جهان پسین دارد که از دریافت‌های تاریخی و پژوهی پدید آمده است، ولی پیش از هر چیز می‌خواهد بداند که چه چیزی از داوری و پس از آن روی خواهد داد. او از راه نگرش یقین پیدا کرده است که از آفرینش آغازین یک برنامه‌ی جهانی خدایی هست، و می‌خواهد که در آن برنامه نگاهی بیفکند. زردشت نمونه‌ی نخستین آینده‌نگران (مکاشفه‌گر) در شرق نزدیک است.

زردشت سوشینت است، او از برپایی یک هستی کامل در اینجا پشتیبانی خواهد کرد، بدان‌گونه که یک تیره‌ی شبانی می‌توانست بیندیشد. او نخستین نمونه‌ی همه‌ی مَه‌دی‌هایی است که در درازای زمان در شرق نزدیک پدیدار شدند. اگر کسی بخواهد یک همانند روشن تاریخی برای زردشت بیابد، باید از همه بیشتر به مکاشفه‌گرانی بیندیشد که در میان سرخ‌پوستان امریکای شمالی - همچنین شمن‌گری بسیار گسترش

*- طرفداران این اندیشه که روان بنیاد زندگی است و روان به تنهایی مؤثر است.

یافته - به مناسبت پیشروی و پیروزی سفیدپوستان و فشار روزافزون بر سرخ‌پوستان آشکار شدند. این مکاشفه‌گران یک شهریاری خوشبختی را در امریکای شمالی به خواب می‌دیدند، که همه‌ی مردم سرخ‌پوست شده و بر آیین سرخ‌پوستان زندگی کرده و همه‌ی سفیدپوستان نابود و یا بی‌آسیب شده بودند^{۱)}.



در تیره‌ی فریانه به راستی زردشت، بنیادگذار دین بود همچنان‌که در واقع محمد در مدینه بود. دینی که زردشت بنیاد گذاشته بود، یا دین زردشتی، یک آمیزشی است که خود پیامبر انجام داده میان دین انجمن گاهانی، که با دیدارهای شخصی پیامبر، تازه و جوان شده، و دین میثره، که در تیره‌ی فریانه بود، و در این دین به جا مانده‌ی دین تورانی باستان و افسانه‌یی آن وجود داشت. اکنون می‌خواهیم چند تا از کهنه‌ترین متن‌های پس از زردشت را از دین زردشتی بررسی کنیم.

از همه کهنه‌تر چهار قطعه‌ی نیایشی کوتاه است که به سبک گاهان و پر از اصطلاحات گاهان سروده شده - گواهی به باورداشت‌ها و نیایش‌ها - و هنوز هم امروز جای برجسته‌یی در نمازها و زندگی روزانه و دینی پارسیان دارد.

۱- «شا آهو و وئیریو با نیایش آهونه وئیریو که همانند نیایش «پدر ما» نزد مسیحیان است:

همان‌گونه که او اهری آرزو شده است، همان‌گونه نیز رتوی بنابر اشته است؛ بنیادگذار کارهای زندگی و هومنه برای مزده و زور برای آهوره کسی را که (خدایان) همچون شبان برای دربرگها گماشته‌اند.

«او» زردشت است؛ انجمن او درباره‌ی او گواهی می‌دهد که او آهو و رتو است. در این باره پیش از این (در ص. ۱۵۲ و ۱۵۳) سخن رفت. از آنچه در آنجا گفته شده چنین دستگیر شد که معنی آهو و در سرودهای گاهانی چندان روشن نیست، ولی بدون گفتگو مراد از آن یک هستی خدایی است. در یزدان‌شناسی زردشتی اهورمزده آهو و رتوی هستی‌های آسمانی است و زردشت آهو و رتوی هستی‌های زمینی. (ویسپرد ۲۴ و جاهای دیگر)؛ از همین جا دستگیر می‌شود که آهو یک هستی آسمانی را مشخص می‌کند. از نظر ریشه‌شناسی باید این واژه به معنای «راه انداز» «کسی که به حرکت درمی‌آورد» باشد یا چیزی مانند این؛ من این واژه را با آهو که در یسن ۲۶۴ همراه دئنا،

اورون و فروشی می‌آید، یکی می‌دانم، که روان یا بخشی از روان انسان را بازگو می‌کند، در واقع «میل و خواهش زندگی»، «میل و خواهش احساس» یا چیزی نزدیک به این باید باشد. پس اصطلاح آهو از همان‌گونه اصطلاحات بسیار دیگر این محفل مانند مَنَه، مینیو و جز آن است: این اصطلاح رساننده‌ی نیروی راه‌انداز است از یک سو در انسان و از یک سو در جهان آسمانی. در کنار این واژه، واژه‌ی آهوا ahvā قرارداد در یشت ۸۵۴، که در آن از نیروی زندگی سخن می‌رود که از رویش بد تباه می‌شود؛ در جاهای دیگر به نظر می‌رسد که تقریباً معنای «میل زندگی» یا «میل اندیشه، خواست» را بدهد. در یسن ۱۱۸ این واژه به عنوان چهارمین عضو به ردیف مَنَه - وَجَه - شَیَوَنَه (ص. ۱۷۵) افزوده می‌شود. در یسن ۵۱۹ (به صورت جمع) گویا نیروهای جهان خدایان را می‌نمایاند.

در اوستای نوین جای جای همراه رَتو واژه‌هایی می‌آیند که می‌توان به عنوان جانشین برای واژه‌ی آهو دانست: Paiti-daya «بازنگر» برای تیشتریه (یشت ۸۴۴؛ جای پیشین، سنج. ص. ۱۵۲)؛ barəšnu «قله، بلندترین نقطه» برای زردشت (یشت ۱۳۴۱، جای پیشین)؛ baya، واژه‌یی که در اوستا بسیار کم و در غرب بسیار معمول است و رساننده‌ی نام خدای اهورمزده است (یسن ۷۰۱). زردشت «بنیادگذار کارهای زندگی و هومَنَه» است و نیرو برای اهورمزده. اصطلاح «بنیادگذار» از زمانواژه‌یی ساخته شده است که جز اینجا، به معنای «ساختن، آفریدن» است. هر دو جزء نام خدا جدا هستند و در روند گاهانی در جاهایی تقسیم شده‌اند که از نظر روانی به آنجاها وابسته هستند (ص. ۲۲۵، ۲۲۶)؛ در مورد «کارهای زندگی و هومَنَه» باید به ویژه به آن جهت از هستی برترین خدا اندیشید، که با واژه‌ی مزدها، «مرد دانا» بازگو می‌شود، و در مورد «نیرو» به ویژه به جهتی که با واژه‌ی آهوره بازگو می‌شود، یعنی با نام گذاری همگانی برای نام خدایی که هر نیرویی از آن نام سرچشمه می‌گیرد (سنج. ص. ۱۰۰). اصطلاح «کارهای زندگی» گاهانی است (نک. ص. ۲۱۹)، همچنین «کارهای و هومَنَه» (ص. ۱۷۱، ۱۷۲)؛ برای اصطلاح «بنیادگذار نیرو برای آهوره» سنج. یسن ۳۱۶ (ص. ۲۱۸).

اصطلاح «شبان» از یسن ۲۹۱ گرفته شده است، آنجا که روان گاو می‌نالد: «من شبان دیگری جز شما خدایان ندارم؛ پس برای من چراگاه خوب بسازید!» این سطر و همچنین سطر نخست نامزد شدن زردشت را به پیامبری به یاد می‌آورد. درباره‌ی اصطلاح دریگو

نک. ص. ۲۰۳ و ۲۰۴. پس انجمن زردشتی بسی زود از بنیادگذار خود پذیرفت که او یک هستی خدایی است. بدین‌گونه انجمن در یک عبارت، برداشتِ نقش از او را خلاصه کرده، که او خود به آن معتقد بود. نقش او همچون یک میانجی زندگی خدایی در مگه، در این عبارت بسیار آشکار از سوی گروندگان او دیده می‌شود.

۲- اَشم و هوو^{۱)}:

اَشم بهترین نیکی است؛ برای خوشی اوست، برای خوشی، اَشم بهترین اَشم است (=نیکبختی) انجمن اینجا به ایمان خود به برترین نیکی در این زندگی و زندگی آینده اقرار می‌کند. این نیایش بر بنیاد دوگانگی معنای اَشم است، و ما در گاهان نشان دادیم، که اَشم از یک سو نظم راست است و از سویی رستگاری و رهایی (ص. ۱۳۶). «بهترین اَشم» اینجا هم معنای «بهترین رهایی» یعنی نیکبختی است در جهان آسمانی پس از مرگ. در خود گاهان اَشم در پیوستگی نزدیکی با بهشت آسمانی قرار دارد (ص. ۱۳۱، ۱۳۸)؛ در انجمن زردشتی اَشم و هیسته همواره و هومنه انجمن گاهانی را به عنوان نشانی از پایان نیک برای روان گرونده‌ی اَشم و تیره‌یی که در آسمان است پس می‌زند. پس این نیایش می‌رساند که نظم راست بهترین چیز برای نیکبختی است. ضمناً ساختمان نیایش در پایان چندان روشن نیست و پاره‌یی از دانشمندان به گونه‌ی دیگری از آنچه ما در اینجا آوردیم درمی‌یابند.

۳- ینگه هاتام *yenḡhē hātām*

مرد و زنی را در میان هستی، که برای آنان مزده اهوره آنچه بهتر است می‌داند که بدهد، برابر اَشم به پاداش برای سرود ستایش، مردان و زنان را می‌ستاییم.

این بند که چندان روشن نیست، صورت دیگری است از بند آخر یسن ۵۱ که آن هم مبهم است و من کوشش می‌کنم بدین‌گونه ترجمه کنم:

به آن کس که مزده اهوره بهترین چیزها را می‌داند که بدهد، با هم‌داستانی اَشم به پاداش برای سرود ستایش من (یسنه) تا آنان را (=آنها و همه‌ی دیگران را)، [همه را] که بوده‌اند و هستند، می‌خواهم ستایش کنم (بُز)، هر یک را به نام خودش، و به آنان با سرود ستایش نزدیک شوم.

این اندازه قطعی است که مفعول جمله باید نیروهای خدایی باشند، زیرا تنها آنها هستند که می‌توانند موضوع عمل «ستایش کردن» و «نزدیک شدن» باشند. این خدایان بدین‌گونه توصیف می‌شوند که به آنان بهترین چیزها - بالاترین نیکی - در نتیجه، سرود

ستایش انسان به آنان می‌رسد. ترتیب فکر شگفت‌انگیز است ولی اصل آن کاملاً روشن است: نیایش انسانی برای خدایان فروتر از اهورمزده سودمند است. این نیایش برای شادی خدایان ضروری است. بدون آن نمی‌توانستند خدایان، چنان که حق ایشان است به نیکبختی برسند. روان‌گذشتگان و آنان که در حالت خلسه با خداوند یکی شده‌اند هم، طبیعی است که در نظر گرفته شده است، زیرا که آنان نماینده‌ی نیروهای اثربخش خدایی هستند. این نیایش به صورت حاضرش قصد خاصی دارد: انجمن، همه‌ی خدایان نرینه و مادینه را بدون توجه به نام آنها و هر کس که هست، می‌ستاید و در آن هیچ‌کس نامیده یا فراموش نمی‌شود، و این قاعده‌ی است احتیاطی، برای آن مورد که ممکن است خدایی که شایسته‌ی ستایش و آفرین است فراموش شده و از این راه آن نیایش را دریافت نکرده، دلتنگ شده باشد. و این در دین‌های چندخدایی قاعده‌ی است که غیرعادی نیست. این نیایش به سخن دیگر همان نقشی را به عهده دارد که جایگاه قربانی «برای یک خدای ناشناس» در آتن به عهده داشت (تاریخ حواری‌ها ۱۷۲۳)^{۱)}. این نیایش هم مانند همیشه با قطعیه‌ی پایان می‌یابد که در آن نام بسیاری از خدایان برشمرده و ستایش می‌شود.

جای اصلی این سه نیایش در اوستای کنونی بلافاصله پیش از گاهان (یسن ۱۵-۲۷۱۳) و درآمدی هستند بر آن یسن.

۴- آئیریمّا / ایشیو *ā airyōmā išyō*

باشد که آیرمن آرزو شده

به یاری مردان و زنان زردشت بیاید،

به [اینگونه] یاری به وسیله‌ی وهمنّه، به وسیله‌ی آنانکه دَئنا مَزِد آرزو شده را به دست خواهد آورد.

خوشبختی آشه (اشی) را من خواستارم، آن آرزو شده را، آن را که اهورمزده بخشیده است.

آیریمن (در واقع آَرِیمَن) یک پایه‌ی روحانی است و این خود خداوند جمعی است، نک. ص. ۹۳. در ریگودا هم آَرِیمَن یک خدا است، هر چند در آنجا بدون مرز روشن و قطعی است، این خدا بیشتر با میثرو و ورونه به شمار می‌آید. این نیایش دستگاه روحانیان (موبدان) را همچون یک میانجی یاری خدایی برای انجمن به‌ما نشان می‌دهد. دَئنا که همپایه‌ی «مردان و زنان زردشت» است، اینجا به روشنی نام انجمن زردشتی است (سنج. ص. ۲۵۸).

جای این نیایش در یسن ۵۴ پست سر آیین زناشویی در یسن ۵۳ است؛ این نکته که این نیایش پس از زردشت پرداخته شده است، پیش از این ثابت شد (ص. ۱۵۹ به بعد). مسلماً این تصادفی نیست که نیایش ائیریمن درست اینجا قرار گرفته است؛ مرد دینی در آیین زناشویی یک نقش بسیار مهمی به عهده دارد تا یک دورکننده و برون راننده‌ی اهریمن. به احتمال بسیار، ائیریمن همان گروهی از موبدان و مردان دینی هستند که در این تشریفات زناشویی شرکت می‌کردند؛ به این نکته، یادکردن «مردان و زنان زردشت» و نیایش اشی در بیت آخر اشاره می‌کند. این نیایش را باید تنها به عنوان پایان تشریفات زناشویی دانست. شاید آریمن یک خدای زناشویی آریایی است. به هر صورت او در هندوستان هم هنگام جشن عروسی نیایش می‌شود. در آیین زناشویی ریگودا ۸۵، ۱۰ داماد خود هنگام عروسی می‌گوید: «اینک من دست تو را برای خوشبختی می‌گیرم، تا با من همچون همسری به زندگانی دراز دست یابی. بهگه، آریمن، سوی‌تر، پوراندھی (=ستا: پارتندی ص. ۶۸)، خدایان تو را به من برای آتش گارَه‌پَتیَه بخشیده‌اند» (بند ۳۶)؛ پس از عمل زناشویی: «امید است که پُریا پتی بگذارد که فرزندان بزیایم؛ آریمن ما را با هم یکی کند تا به روزگار پیری» (بند ۴۳).

در سرود گاهانی زناشویی، یسن ۵۳ کوچکترین دختر زردشت پُئوروچیستا، یک مقام تقریباً خدایی به دست آورده است، چیزی به پایه‌ی پدرش، بدان گونه که او در نیایش آهونه وئیریه دیده می‌شود. علت این بلندپایگی را شاید بتوان حدس زد. دیدیم (ص. ۲۷۶) که در تیره‌ی فربانه میان دو خدای باروری، یکی آزدوی سوورا آناهیتا خدای باستانی تورانی، و دیگری اشی، از آن دین میثره، رقابت حکمفرما بود. دین زردشتی، شاید خود زردشت هم این دو را پذیرفته بود. ولی این رقابت گویا کار را دشوار کرده بود و نیاز به یک نوآوری جنبه‌ی فوریت داشته است. در یسن ۵۳ کوشش می‌شود، که یک خدای مادین باروری و زناشویی ویژه‌ی دین زردشتی راه یابد، و آن کوچکترین دختر زردشت پُئوروچیستا است.

این نکته سخت چشم‌گیر است که بنا بر این آیین زناشویی، پیوند همسری زردشتی در حمایت یک زن که جنبه‌ی خدایی یافته است، قرار می‌گیرد و داماد را او به عروس می‌دهد. آیا این نشان روشنی بر این نیست که انجمن تازه به‌راستی مادر سالار بود؟ در

این صورت نباید عناصر غیرآریایی، که چندان هم بی‌اهمیت نیست، در آن انجمن پذیرفته شده باشند. انسان ناچار به یاد می‌آورد که ماساگت‌ها در کنار رودخانه‌ی سیحون، بنا بر آنچه که هردوت گزارش می‌دهد (پیش از این ص. ۲۶۵) به این‌گونه زناشویی می‌کردند. آیین عروسی و نیایش آئیریمَن، یسن ۵۴۱-۵۳، باید پس از اینها به مجموعه‌ی خود زردشت، که یسن‌های ۳۴-۲۸، ۵۱-۴۳ را دربر داشت، (ص. ۲۶۰ و ۲۶۱) افزوده شده باشد. احتمال بسیار دارد که سه نیایش نخستین در یک زمان در انجمن راه یافته‌اند. یسن ۱۵-۲۷، ۳۴-۲۸، ۵۱-۴۳، ۵۴۱-۵۳ با این ترتیب کهنه‌ترین مجموعه‌ی سرودهای نیایشی انجمن زردشتی یعنی یسن اصلی را دربردارند. بخش کردن گاهان به پنج بخش: آهونه وَتِی ahunavaiti ۳۴-۲۸، اوشتَه وَتِی Uštavaiti ۴۶-۴۳، سپنتامینیو Spəntāmainyu ۵۰-۴۷، و هوخْشْثَرَه Vohuxšaθra ۵۱ (با پوست ۵۲ که پاره‌یی از آن کهنه است) و وهیشتوایشتی Vahištōišti ۵۴-۵۳، ظاهراً به یک تقسیم‌بندی بسیار کهنه‌یی برمی‌گردد. این رسم که پس از بازخوانی هر سرود گاهانی به آن سرود یک نیایش خدایی تقدیم کنند، مطمئناً از زردشتی پیشین است. هر بخشی مانند همه‌ی مجموعه، مانثره است، سخن جاودانی خود خدا است، و در نتیجه یک هستی خدایی. در ویسپرد ۹-۲۷ پنج بخش گاهانی در یک قطعه‌ی بلند به‌عنوان خدایان نیایش و خوانده می‌شود.

قطعه‌ی سوگند و اقرارنامه‌ی دینی بزرگ زردشتی هم، که در یسن ۱۲، یا فَرَوَرانه Fravarāne است، بسیار کهن است:

۱- من دشنام می‌دهم دَئیوه‌ها را؛ من خود را یک مزدیسنی می‌شناسم، یک زردشتی، دشمن دَئیوه (گرونده به آموزه‌های آهوره، ستایش خوان آیشه شپَنتَه‌ها، ستایش‌گوی آیشه‌ها، برای آهورمزده، برای نیکی، برای شهریاری نیکی، همه‌گونه نیکی آماده می‌کنم، «همه‌ی بهترین چیزهایی را که یافت می‌شود» (۴۷۵) برای او که دارنده‌ی اشته است، دارنده‌ی درخشندگی آسمانی است، دارنده‌ی درخشش نیرو است (خورَته)، برای او که گاو، اشته، روشنی‌ها از آن او هستند، برای کسی که جاهای آمرزیده‌ی او با روشنی پُر هستند» (۳۱۷).

۲- آرمیتی اثریخش، یعنی نیکی را برای خود برمی‌گزینیم؛ او باید از آن من باشد (سنج. ۳۲۲). من سوگند می‌خورم، خود را از دزدی و ستمگری به‌چارپا، زیان رساندن و ویران کردن دارایی‌های خانواده (وپس)‌های مزدیسنی دور نگاه دارم.

۳- رهروی آزاد، خانه‌ی آزاد را می‌خواهم برای دارایان تأمین کنم، آنان که با چارپایان خود بر روی

این زمین خانه دارند^(۱). به آنچه با نیایش پیش اشته آورده شده این را پیمان می‌کنم که از این پس هرگز، در تلاش جسمانی، یا روان زندگی خود^(۲)، دارایی‌های خانوادگی مزدیسی را نه آسیب رسانم و نه ویران کنم.

۴- من سرباز خواهم زد از همنشینی (سنج. ۴۹۳) دثوه‌های پلید، نانیکو، ناپیرو اشته، بدانیدش، از همنشینی با موجودات از همه بیشتر پردروگ، از همنشینی با ناخوشبوترین موجودات، با آنان که از همه‌ی موجودات کمتر نیکو هستند - از همنشینی با دثوه‌ها و بستگان آنها، با جادوگران و بستگان آنان، با آنان که به هر یک از موجودات زور و ستم روا می‌دارند، با اندیشه‌های [آنان]، سخنان، کارها، چهره‌ها (Çiθrā)^(۳)؛ زیرا که من سرباز می‌زنم از پیوستگی با این کس که به عنوان وابسته به دروگ و از آن او است، روزی موجب درد شوم^(۴).

۵- همان گونه که اهورمزده در هر مورد بخصوصی^(۵) زردشت را در هر رایزنی و هر گردهم‌آیی می‌آموخت، و در آن گردهم‌آیی مزده و زردشت به رایزنی با هم می‌نشستند،

۶- همان گونه که زردشت در هر یک از موارد خاص از همنشینی با دثوه‌ها سرباز می‌زد، در هر رایزنی و هر گردهم‌آیی، که مزده و زردشت با هم به رایزنی می‌نشستند: همان گونه هم من سرباز خواهم زد، همچون یک مزدیسی و زردشتی از همنشینی با دثوه‌ها، همچنان که او، زردشت گرونده‌ی اشته، از همنشینی با آنان سرباز زد.

۷- بنا بر گزینشی که آب‌ها کردند،

بنا بر گزینشی که گیاهان کردند،

بنا بر گزینشی که گاو نیکوی پرتوافکن کرد،

بنا بر گزینشی که اهورمزده کرد، هنگامی که گاو و مرد گرونده‌ی اشته را آفرید،

بنا بر گزینشی که زردشت،

بنا بر گزینشی که کوی و یشتاسپه،

بنا بر گزینشی که فرشه اُشره و جاماسپه کردند،

بنا بر گزینشی که هر یک از سوشینت‌ها، هر یک از اثرگذاران راستین (ص. ۲۳۹)، هر یک از گروندگان اشته می‌کنند:

بنا بر این گزینش و این تصمیم من یک مزدیسی‌ام.

۸- من اقرار می‌کنم که یک مزدیسی و زردشتی‌ام؛ موظفم با سوگند و اقرار:

من موظف می‌دانم خود را با سوگند به اثربخشی حسی نیکو اندیشیده،

من موظف می‌دانم خود را با سوگند به سخن نیکو گفته شده؛

من موظف می‌دانم خود را با سوگند به کار نیکو کرده شده؛

۹- من موظف می‌دانم خود را با سوگند به دثنای مزدیسی (= انجمن آیینی)،

که سحر و جادوگری را به دور می افکند^{۱)} و جنگ افزار را می افکند، و زناشویی خویشاوند را (خَرَوَت وَدَنَه xvaētvadaθa ص. ۹۴) برپا می دارد، دثنای گروندگان اِشه، که بزرگترین و بهترین [دثناها] است، که هستند و همه ی آنها که خواهند بود که اهوری و زردشتی است. برای اهورمزده آماده می کنم همه نیکی را.

این است سوگند برای دثنای مزدیسنی.

فَرَوَرانه گویا سوگندی است که از کسی که در دثنا پذیرفته شده، خواسته می شد. ما اینجا با یک اقرار تبلیغی همگانی سروکار داریم که منطقاً هم صورت سوگندنامه یی برای رها کردن دین پیشین داوطلب دربر داشته است. از اینجا صورت ساده ی مجموعه ی خدایان زردشتی دانسته می شود: همه چیز بر گرد اهورمزده دور می زند که برترین خدای آسمان است، و آرمیتی خدای مادین زمین و تیره. بدیهی است که اِشه که چکیده ی تمام جهان خدایی، نظم اخلاقی آنان، رهابخشی و نیکبختی آنان است، نباید فراموش شود و از قلم بیفتد؛ همه ی خدایان دیگر زیر مقوله ی اِشه سپته خلاصه می شوند. زردشت دین آور، چنان که شایسته ی اوست، همچون میانجی و ضامن وحی خدایی پیش از همه جای دارد؛ در کنار او نخستین پهلوان های دینی، کوی ویشتاسپه، فَرشه اُشتره، جاماسپه و سوشینت ها شمرده می شوند، ولی این چند تای آخری گویا به صورت موعود برجسته می شوند. هنگام سخن از آرمیتی همه ی اصول اخلاقی زردشتی کهن مطرح می شود (۶-۲). این اصول اخلاقی بسیار ساده است: رها کردن رسمی هر چه که از هستی دَیوی است، سنگ بنیادین این اصول است، موظف بودن به سود رساندن به چاربا و مزدیسان و زیان نرساندن به آنان، درون مایه ی آن اصول است. گرویدن نوآموز به دین تازه ی گاهانی اصیل همچون گزینشی بهتر و همچون دور افکندن راه بد شناخته می شود (سنج. ۳۱۲ و ص. ۲۱۶ و ص. ۲۱۷)، و به همین مناسبت مسئله ی دوگانگی مطرح می شود (بیت ۷). نودین تصمیم بر گزینش راه بهتر می گیرد، چنان که همه ی نیروهای نیک و زندگی ساز از نخستین روز آفرینش چنین کرده اند و می کنند. از گزینش گاو، در گاهان یاد می شود (۱۰، ۳۱۹، سنج. ص. ۲۱۹ و بعد)؛ اینجا گزینشی هم از این دست به آب و گیاه نسبت داده می شود، که هر دو به ویژه از اِن آرمیتی هستند. خود اهورمزده هم برگزید، و این آن هنگام بود که او گاو و پیرو اِشه را آفرید. اینجا به گمان من چنین می آید که آخرین اثر افسانه ی همزاد که در آن اهورمزده برتر از تضاد میان نیک و

بد قرار دارد، دیده می‌شود. متن با انجام اعمال مقدس نودین پایان می‌یابد (بیت ۹-۸). وی با سوگند، وظیفه‌شناسی خود را نسبت به رازگاه مگه، که بیانی است از سه‌گانگی تأثیر اندیشه-سخن-رفتار، مَنَه-وَجَه-شَبَوَنَه (ص. ۱۷۵)، و سوگند به انجمن آیینی مزدیسنی، که همان دثنا است، اظهار می‌کند. این دثنا که دژ استواری است برای نظم راستین و روشنی، در میان جهان تاریک و زشت دثیوه‌هایی که از هر سو فشار می‌آورند، و برابر است با میڈگرڈُر Miðgarðr مردم اسکاندیناوی، که در میان شهریاری تیره و خطرناک غول‌ها^{۱)} و ارواح پلید قرار دارد؛ همین دثنا دارای نیرویی است که کارهای زشت و نقشه‌های کشتار پلیدی را که در کارهای جادو و سحر نابکار نشان داده می‌شود، شکست خواهد داد. جنبه‌ی مثبت توانایی آن در این است که زناشویی خویشاوندی را پایدار نگاه می‌دارد، و از این راه از نفوذ عناصر دیوی در میان گروندگان اشته جلوگیری می‌کند. متن این سوگندنامه انکار نمی‌کند که دثناهای دیگر یا انجمن‌های آیینی دیگری نیز یافت می‌شود، ولی انجمن مزدیسنی درست‌ترین انجمن است و همین صورت پایدار می‌ماند. همچنین یک دثنای بد هم فرض می‌شود. در پایان بیت ۴ با تأکید از خلسه‌ی بد و دیدار بد دثیوه‌ها بیم داده می‌شود؛ این درست برابر است با گفته‌های گاهانی درباره‌ی بدان (ص. ۱۲۳-۱۲۱).

در قطعه‌ی فَرَوَرَنَه اصطلاحات فنی یک دست زردشتی دیده می‌شود، که سخت یادآور اندیشه‌های گاهانی است. برداشت‌های محفل میثره اندک است. از این جمله است هنگامی که برای آهورمزداه صفت خورنَه آورده می‌شود (بیت ۱) و برای «تصمیم به‌گزینش» در بیت ۷ همان واژه به‌کار می‌رود، که در انجمن میثره به‌معنای «استاد سوگند یا آزمایش آتش» (ص. ۶۷) است؛ این واژه در اصطلاح «(گرونده‌ی) آموزه‌ی آهوره» بیت ۱ دیده می‌شود.

به‌یسن نخستین از زمان‌های بسیار زود یک مجموعه‌ی سرودی مستقل افزوده شده است، که آن را یَسَنَه هَپَتَه‌اتی Yasna Haptahāti، «یسن هفت بخشی» می‌نامند. این یسن اکنون در میان گاهان پس از بخش آهونه ویتی گنجانده شده، و یسن‌های ۴۲-۳۵ را دربر دارد. یسن هفت بخشی متن سرودخوانی است برای یک عمل آیینی به‌همین نام. این یسن در یسن ۴۱۸ به‌عنوان وجود خدایی و رتوی اشته ستوده می‌شود (ص. ۱۵۲).

صورت زبانی آن به نظر می‌آید که کمی نوتر از گاهان باشد ولی بسیار کهنه است. زبان این یسن با بیان مبهم و با سبکی مشخص می‌شود که به هر صورت برای ما دشوار و ناجور است. تکه‌هایی از آن صورت شعری از گونه‌ی نوتر دارند، در بخش‌های دیگر گمان می‌رود که گونه‌یی از بیت‌ها را بشود درک کرد، هر چند صفت و گونه‌ی آن را به دشواری می‌توان تعیین کرد. از این متن تصویر زیر را از دین زردشتی به دست می‌آوریم.

اندیشه شبانی طبیعی است که کاملاً زنده است؛ این اندیشه همچون عنصر اصلی پابرجایی در دین زردشتی وجود دارد. «اینچنین ستایش می‌کنیم اهورمزده را که گاو و اشته را آفرید، که آب و گیاهان نیکو، که روشنی و زمین و هر چه خوبی است آفرید. به پاس نیرو و بزرگی و کارهای نیکوی او ستایش می‌کنیم او را با نخستین شکوفه‌های آهنگ‌های سرودین آنان که با گاو به سر می‌برند» (۳۷۱/۲). «با مزدها به بهترین کارها به شنوندگان و ناشنوندگان، به فرمانروایان و نافرمانروایان مهمیز می‌زنیم که به گاو آرامش چراگاه و خوراک بدهند» (۳۵۴). «آفرین و ستایش اهورمزده و خوراک برای گاو را بهترین چیزها می‌دانیم» (۳۵۷). «اینچنین ستایش می‌کنیم اینک روان گاو و آفریننده‌ی گاو را، روان‌های خودمان و روان‌های دام‌های خانگی را که می‌خواهند به ما خوراک بدهند - [روان‌های] آنان که برایشان اینجا هستند، و آنان که برای آنها اینجا هستند» (۳۹۱). ولی روان‌های حیوانات وحشی را هم نیایش می‌کنند (۳۹۲)؛ شکار، چنان که می‌دانیم، وسیله‌ی تغذیه مهمی است. و اینک برای نخستین بار چیزی را می‌شنویم که به کشاورزی اشاره می‌کند: «ستایش می‌کنیم تخمزار (yavinō) های با نیروی مؤثر مجهز شده را» (۴۲۲)؛ درباره‌ی صفت جمله‌ی (مؤثر) نک. ص. ۹۷.

تقسیمات طبقاتی گاهانی هنوز به چشم می‌خورد، هر چند پاره‌یی از آنها چنان که به نظر من می‌آید اشاره بر این دارد که این تقسیمات بیشتر دارای اهمیت آرمانی است تا واقعیت اجتماعی. بده تو، ای مزده اهوره، که آزادگان (نژ) از آن اشته بشوند و خواستار او باشند، و شبانان (واشتریه) یآوری کنندگان نیکو باشند برای مردم دیر نگاهدارنده‌ی ایژا (در نسل‌های پیاپی ماندگار)، و به ما [مردان دینی] بده که آنها [هر دو] پشتیبانی بخشند» (۴۰۳). درباره‌ی اصطلاح «مردم ایژا»، ایزیه هَحْمَن، سنج. ص. ۱۱۸؛ درباره‌ی اصطلاح نگاهدارنده، سنج. یسن ۴۴۶ (ص. ۱۱۶)^{۱)}. پس از این بی‌درنگ آن سه طبقه‌یی

بر شمرده می‌شوند که به نام‌های خَوَیْتَو، وِرزِیْنَه و هَخَمَنْ خوانده می‌شوند؛ درباره‌ی اینان در صفحه‌ی ۹۴ سخن رفت. در آنجا گفته شد که وِرزِیْنَه چنین می‌نماید که برای دسته‌ی دینی، ویژگی داشته است؛ در یسن ۳۵۸ این واژه هم معنای سَر (ص. ۱۶۴) است. خَوَیْتَو هم که بنا بر یسن ۳۹۵ به دشواری می‌توان درباره‌ی آن داوری کرد، بیش از همه به نظر می‌رسد که یک معنای نیایش دینی داشته باشد. پس چنین به نظر می‌آید که گویا تقسیم‌بندی طبقاتی کهن گاهانی، اکنون دیگر در واقع از آن اندیشه‌ی سرودخوانی‌های دینی شده بوده است. پیشوایان روحانی و مردان دینی خود را آفرین خوانانِ اهورمزداه و «سخنگو» مائْتَرَنْ (۴۱۵) می‌خوانند؛ از این گذشته اصطلاح کهن آریایی آئَرَوَنْ (۴۲۶، ص. ۹۴) هم به چشم می‌خورد. اینان خواهش می‌کنند که اهورمزداه به هر یک از موجودات، بهترین خواست زندگی (جی‌جی‌شا jījīša) را در سَر‌اشه و ورزِیْنَه‌ی اِشه، هم برای این جهان و هم برای جهان آینده، بدهد (۳۵۸). «این سخنانِ اینجا بر شمرده را می‌خواهیم، ای اهورمزداه، در پذیرش همواره بهتر اِشه، به ذهن (نک. ص. ۱۳۷) بسپاریم، تو را [ای اهورمزداه] می‌پذیریم همچون بازگوکننده و نشان‌دهنده‌ی آن سخنان (سنج. ۵۱۳، ص. ۱۷۴). سرودهای آفرین سازگار با اِشه، وهومنه و وهوخشتره را [می‌افزاییم] بر سرودهای سازگار تو، سخنان مقدّس [سازگار آنان] را بر سخنان مقدّس سازگار تو، ستایش شایسته آنان را با ستایش شایسته‌ی تو» (۳۵۹/۱۰). اینجا به رازگاه مگه اشاره‌ی می‌شود، ولی در همان حال شاهد تقسیم خردپذیر کردن و بنا کردن یزدان‌شناسی آن رازگاه هم می‌شویم. سخنان مقدّس را باید به گونه‌ی مرسوم درست بر شمرد؛ برترین خدا خود باید که آنها را پیوسته در ذهن بسپارد. اثرگذاری روان در مگه، که از سوی نیروهای کهن خلسه، یعنی اِشه، وهومنه و وهوخشتره ترتیب یافته کافی نیست؛ آنچه که در این آفرین، ستایش، سخنان مقدّس اظهار می‌شود، هنگامی مفهوم و ارزش خواهد داشت که به آنها سخنان مقدّس و آفرینی افزوده شود که اهورمزداه به عنوان برترین آموزگار پیشوایان دینی تلقین می‌کند. این درون‌مایه‌ی آخرین جمله‌ی است که تا مرز قابل فهم نبودن خلاصه شده، و در عین حال قرینه‌سازی در ساختمانِ جمله‌های آن توجیه دقیق آن را ممکن می‌سازد^{۱)}.

زردشت خود موضوع این آیین دینی است: «نگاهبان و آفریننده را ستایش می‌کنیم؛

مزداه و زردشت را ستایش می‌کنیم» (۴۲۲). در آموزه‌ی خدایان به‌ویژگی‌های نوین بسیاری برخورد می‌کنیم که حکایت از ملاحظات و بررسی‌های یزدان‌شناسی و برنامه‌ریزی می‌کنند. اهورمزداه دارای کالبد است، کِهَرپْ Kəhrp: «بهترین کالبدها را از آن تو می‌شناسیم ای مزداه اهوره: روشنی در اینجا و بلندترین روشنی در میان کالبد بلند در آنجا، چنان‌که گفته شده است، خورشید از آن روشنی برخاسته است» (۳۶۶).

کالبد اهورمزداه روشنی آسمان است، که از آن، خورشید پدید می‌آید، و روشنائی که خورشید بر روی زمین می‌گستراند. یسن هپته‌هاتی را می‌توان یسنی دانست که مزداه در مرکز آن جای گرفته است؛ اکنون نتایجی که زردشت از دیدار خدا باید بگیرد گرفته است. او در مجموعه‌ی خدایان فرمانروای مطلق به‌عنوان آفریننده است (۳۷۱). هنوز به‌کاربردهای گاهانی برخورد می‌کنیم مانند «که شما، مزداه اهوره [و دیگران] مزدی را که از آن من شده است به‌دثناها بدهید» (۴۰۱=۴۱۵). سنج. ص. ۲۳۶. ولی در جاهای دیگر نیروی خدایان اجتماعی و خدایان طبیعت در کنار او آشکار می‌شوند؛ این خدایان اجزای سازنده‌ی اهورمزداه و نام‌هایی برای هستی او می‌شوند. «او (اهورمزداه) را می‌ستایم همچون نام‌های اهوری، که پسند خاطر او است، که بیش از همه صفت سپنته را بیان می‌کنند؛ او را می‌ستاییم با کالبدها و جان‌های خودمان، او را می‌ستاییم چون فروشی‌های پیروان اِشه، مردان و زنان» (۳۷۳)؛ یعنی او را می‌ستاییم به‌نام‌های اهوری، به‌فروشی‌های پیروان اِشه. تصادفی نیست که اکنون برای نخستین بار در تاریخ دین زردشتی واژه‌ی پدیدار می‌شود که با «خدای» ما برابر است. در گاهان هیچ‌جا این واژه دیده نمی‌شود. از یسن هپته‌هاتی به‌بعد دین زردشتی واژه‌ی یَزَتَه شایسته‌ی نیایش، را به‌کار می‌برد، و در جایی که این واژه به‌کار می‌رود به‌معنای اهورمزداه است: «تو را می‌پذیریم همچون یَزَتَه دارای ایزا» یعنی همچون خدای شایسته‌ی نیایش برای ایزا، برای تیره^{۱)} «اینچنین بشود که تو برای ما زندگی و کالبدی بودن برای دو جهان باشی، تو ای بهترین نگرنده در میان موجودات» (همانجا).

مفهوم اِشه هم تقریباً همان وضع مرکزی مانند اهورمزداه را دارد. اِشه چکیده‌ی تمام آن چیزی است که زندگی خدایی نام دارد، بر روی زمین یا در آسمان؛ این ماهیت خدایی است به‌گسترده‌ترین معنای آن. «اهورمزداه با اِشه‌ی زیبا!» (۳۵۳). «برای

آهورمزده و بهترین اشه» (۳۵۵). «همدمی با تو [آهورمزده] و اشه برای همه وقت» (۴۰۲). یکی شدن (سَر) با تو «آشه برای همه زمان» (۴۱۶). آهورمزده گاو و اشه و آب‌ها و چیزهای دیگر را آفرید (۳۷۱).

در جهان خدایان سَپَنَته مَینِیو از همه به‌آفریدگار نزدیکتر است؛ او در پیکر آتش پدیدار می‌شود. این بستگی چنان‌که دیدیم، سخت کهنه است و گویا آریایی. در گاهان آتش همراه با وهومنه و مینیو می‌آید (ص. ۱۲۹؛ سنج. ص. ۲۳۰). در یسن هپته‌هاتی دوباره چنان‌که به‌نظر می‌رسد، آتش با سَپَنَته مَینِیو بستگی پیدا می‌کند، در حالی‌که وهومنه گویی حالت جداشده‌یی به‌خود گرفته است؛ یک فرق آشکار میان هر دو به‌چشم می‌خورد. سَپَنَته مَینِیو در آیین آتش انجمن خودنمایی می‌کند. «با این ورزینَه‌ی (در اینجا ناچار=انجمن آیینی)^(۱) آتش تو نخست به‌تو نزدیک می‌شویم، ای مزده آهوره، به‌تو با اثربخش‌ترین مَینِیوی تو، درد برای آن‌کس که تو برای او درد آماده کرده‌یی. خود آکنده از بزرگترین وجد و جذبه باشد که تو به‌سوی ما آیی برای برگزیدن (؟)، ای آتش مزده آهوره، به‌سوی ما، [در حالی که ما] در جذبه، پرجذبه‌ترین، و در نیایش، کوشاترین نیایشگر [هستیم]^(۲)، باشد که تو برای بزرگترین بحران‌ها (یاَه) بیایی. همچون آتش، تو خوشی مزده آهوره هستی؛ همچون اثربخش‌ترین مَینِیو تو خوشی او هستی، با شعله‌ورترین نام‌ها، که تو دارا هستی، ای آتش مزده آهوره، به‌تو نزدیک می‌شویم. به‌تو نزدیک می‌شویم با وهومنه، به‌تو با وُهاوشه، به‌تو با چیستی و کارها و سخنان خوب» (۳۶۱-۴). این صحنه صحنه‌ی اعمال آیینی است برای آتش. یک ویژگی شدید خلسه‌یی که در گزینش واژه‌ها و نحوه‌ی بیان محسوس است، بازشناخته می‌شود؛ جمله‌ی پایانی، مگه را با خداوندان ویژه و افزارهای وابسته‌اش به‌ما می‌شناساند. با وجود این به‌دشواری می‌توان یک مرحله‌ی مگه و سوگند آتش، به‌سبک زمان گاهانی مجسم کرد؛ اینجا با یک رسم سرودخوانی واقعی سروکار داریم. این سرودخوانی دارای ویژگی‌های بسیار از جهان پسین است. این آشکار است که جهان پسین زردشتی در آیین آتش پناهگاه واقعی و نقطه‌ی مرکزی خود را یافت. با توجّه به آتش شعله‌ور، اندیشه‌های انجمن به‌سوی آزمایش بزرگ کشیده می‌شود، که گزینش «از راه مَینِیوی تو و آتش (تو)» باید صورت بگیرد (۳۱۳)، و در حال وجد گرداگرد آتش، آنان وجد پیروان اشه را هنگام «بزرگترین

بحران» خواهند دید و دریافت.

اندیشه‌های یزدان‌شناسی آشکارترین اثر خود را در واژه‌ی *آمِشه سَپَنته* به‌جای گذاشت و برای نخستین بار در جهان باور زردشتی در یسن هپته‌هاتی به‌چشم می‌خورد^{۱)}. در نام *آمِشه سَپَنته* «اثربخش نمیرا» برترین خدا، اهورمزده، با خدایان اثربخش اجتماعی در یک گروه خلاصه می‌شوند. همه‌ی مقدمات و شرایط برای این مفهوم خلاصه و چکیده در گاهان (ص. ۲۳۷) وجود دارد، ولی خود آن نام فراگیر، برآمدی است از یزدان‌شناسی‌هایی که پس از گاهان انجام گرفته - دست کم تا آنجاکه بر پایه‌ی متن‌های موجود می‌توان داوری کرد.

فهرست امشه سَپَنته‌یی کهن زردشتی، که در یسن‌های نوین بازتاب آن دیده می‌شود، و تا به امروز در میان پارسیان «زردشتی» ارزشمند است، به این شرح است: ۱- اهورمزده ۲- *وُهومَنَه* ۳- *اَشَه وَهیشته* ۴- *خَشْثَرَه وَئیریه* ۵- *سَپَنته آرمیتی* ۶- *هَنورَوَتات* ۷- *آمرِتات*. اهورمزده در این گروه جنبه‌ی کلّ و دربرگیرنده‌ی همه را دارد؛ ترتیب آنها به‌گونه‌یی است که در صفحه‌ی ۵۹ اشاره شد: نخست همه بخش‌های گوناگون یا جنبه‌های گوناگون یک مجموعه و کلّ، برشمرده می‌شوند، سپس خود آن همگی و کلّ بر آنها افزوده می‌شود و جزء آن ردیف شمرده می‌شود. با ترتیب دادن چنین ردیفی به‌روشنی بیان می‌شود، که هر یک از اعضاء، تنها یک سویه و جنبه‌ی آن کلی هستند، که در آن همه شرکت دارند، و همه‌ی آنها از نظر وجود خودشان با او مانند هستند و صورت‌های ظهور و عرضه‌ی او را می‌سازند. سلسله‌ی مراتب آسمانی در زیر اهورمزده اینجا با *وُهومَنَه* آغاز می‌شود.

یسن هپته‌هاتی بر روی هم، یک مرحله‌ی کهن‌تری را در تاریخ مفهوم امشه سَپَنته نشان می‌دهد. از بخش ۴۲ که شمارش ردیف بلند و گاهی بسیار ناهمگون خدایان را یک نیایش به‌امشه سَپَنته‌ها پایان می‌دهد، به‌نظر من چنین می‌آید که امشه سَپَنته در اینجا هنوز یک اصطلاح و مفهوم کلی برای خدایان و نیروی خدایی، بدون محدودیت به‌شماره‌ی ویژه‌ی است. اینها «خدایان نرینه و مادینه‌ی نیکویی هستند» که اثربخشند، نمیرا هستند، همواره زندگی می‌کنند و جاودانه‌ی رهایی می‌بخشند، و نزد *وُهومَنَه* به‌سر می‌برند» (۳۹۳). ولی در میان آنان به‌خوبی یک گروه خدایان برتری دیده می‌شود، که از

نظر شمار هفت تا هستند و برابر می‌شود با روایت فهرست امشه سپته‌ی بعدی، هر چند که با نمایندگان دیگر (۵-۳۷۱): ۱- آهور مزدا، آفریننده؛ او به‌همه‌ی نام‌ها نیایش می‌شود ۲- «آشه وهیشته، بهترین، نمیرای اثربخش، روشن، [چکیده‌ی] همه چیزهای نیکو» (۳۷۴)؛ ۳- وهومنه؛ ۴- وُهوخشتره؛ ۵- دِئای نیکو؛ ۶- فِسرَتوی نیکو؛ ۷- آرمیتی نیکو. نیروهای بلند آسمانی، آشه وهیشته، وهومنه و وُهوخشتره همان‌هایی هستند که در ردیف تازه‌تر دیده می‌شوند، ولی ترتیب و پیش و پس آنها به‌گونه‌ی دیگر است. اینکه آشه وهیشته اینجا نخست یاد می‌شود، برابری کامل دارد با وضع مرکزی که آشه به‌طور کلی در یسن هپته‌هایی دارد. وُهومنه در یسن هپته‌هایی، همه جا ویژگی‌هایی دارد که در گاهان به‌این خداوند معمولاً نسبت داده می‌شود: این خداوند از یک سو با خداوندان خلسه‌ی کهن همراه می‌آید (۳۵۱۰، ۳۶۴، شاید ۳۹۵) و از سوی دیگر به‌عنوان مجموعه‌ی روانی در ترکیب «وُهومنه و روان‌های پیروان آشه» (۴۲۴) که از یسن ۴۹۱۰ گرفته شده (ص. ۱۳۱)، و سرانجام به‌عنوان نقطه‌ی مرکزی نیروهای خوب می‌آید (۳۹۳). علت اینکه وهومنه اینجا در مرحله‌ی دوم جای دارد، این است که پیوستگی اصلی و نخستین او با سپنته مینو، یعنی آتش است؛ از آنجا که آتش یک نماد ویژه‌ی خداوند است، پس باید که نماینده‌ی او پس از آشه بیاید، که اصطلاح عمومی است برای هر چه که آسمانی و خدایی است. این ترتیب به‌راستی پشتوانه‌ی خوبی در گاهان دارد؛ در گاهان هم آشه اصولاً به‌معنای «جهان خدایی آشه» است (ص. ۱۳۸). اما ترتیب ردیف تازه هم، که وهومنه پیش از همه قرار دارد، به‌سنت گاهانی برمی‌گردد، چون وُهومنه، یا به‌گونه‌ی دیگر سپنته مینو، پسر اهور مزدا، است (ص. ۱۲۷) و حق دارد که پس از پدر یاد شود. ولی به‌نظر من این ترتیب تازه است. زیرا باید توجه داشت که آتش که صورت آشکار شده‌ی ویژه‌ی وهومنه و سپنته مینو است، در ردیف تازه‌تر، جای دوم خود را نگاه می‌دارد، و بدین‌گونه با آشه وهیشته پیوسته می‌شود. بدیهی است که آشه، مانند هر چیز که اصولاً آسمانی است، پیوستگی بسیار نزدیک با آتش دارد، و بدیهی است که توضیح درباره‌ی یک جدایی میان آشه و وُهومنه به‌صورت فراوان و گسترده، کشمکش‌ی است بر سر واژه‌ها، زیرا هر دو در اصل یکی هستند (ص. ۱۳۷ و بعد). ولی در واقع برتر از آتش جای دارد: آشه چکیده و حاصل روشنایی‌های آسمانی است، که

سرچشمه‌ی آتش هستند، آتش «به‌وسیله‌ی اِشه نیرومند» است (۴۳۴) و به‌وسیله‌ی او نگهداری می‌شود، همچنان‌که وه‌مَنَه از سوی اِشه نگهداری می‌شود (۳۱۷^۱).

آخرین سه نیروی خدایان در یسن هپته‌هاتی، به‌کلی از ردیف تازه‌تر جدا می‌شوند؛ تنها نیرویی که مشترک است آرمیتی یا خداوند اصلی است. یسن هپته‌هاتی آرمیتی را در سرِ همه و حاصل یک ردیفی جای می‌دهد که دِئنا را، که اینجا ظاهراً به‌معنای انجمن آیینی است، دربر می‌گیرد، افزوده بر این واژه‌ی فُسِرَتو است که بدبختانه مفهومی است کاملاً تاریک، و به‌جای آن در گاهان یک اسم معنا (مزد؟ ص. ۱۳۲) به‌کار می‌رود، اینجا طبیعی است به‌معنای اسم جمع و به‌معنای یک خداوند اجتماعی مانند دِئنا و آرمیتی است. ردیف تازه سخت و دقیق، ترتیب خداوندان تیره‌ی باستانی را رعایت می‌کند، نک. ص. ۱۴۹.

بهترین توجیه برای این دگرگونی و تفاوت این است که شمارِ هفت، نماینده‌ی یک زمینه‌ی یزدان‌شناسی کهنه‌یی است که به‌گونه‌های مختلف کوشش می‌شده است که آن شمار را پُر کنند، و در این کار گزینش خداوندان در محافل گوناگون، گوناگون انجام می‌گرفت. این طرح گویا آریایی کهن باشد. در این طرح به‌این نکته یادآوری می‌شد که آدیتیه Adityaها در هندوستان، یعنی محفل گرداگرد میترا-ورونه، که دارای همان ریشه‌های محفل آهوره است، از نظر شمار هفت تا هستند^۲. ردیف تازه به‌یقین از یسن هپته‌هاتی پدید نیامده؛ این ردیف به‌گمان من ردیفی است همپایه‌ی یسن هپته‌هایی که درست به‌همان کهنگی است.

آمِشه سپته‌ها در مباحثات و بررسی‌های یزدان‌شناسی همواره همراه با پدیده‌های طبیعی دیده می‌شوند. این پدیده‌ها آتش (نخست وه‌مَنَه یا سپته مینیو، و سپس اِشه)، فلزها (خَشْثَرَه وِئیریه)، زمین (آرمیتی)، آب‌ها (هئوروات)، گیاهان (آمرِوات) هستند. پیش از این گمان می‌کردند که این بستگی از پدیده‌های بعدی و از راه آمیختگی یزدان‌شناسی خداوندان مجرد گاهانی با یک مجموعه قواعد و اصول عنصری، که آتش، آب، فلز، گیاه را دربر می‌گرفته، پدید آمده است^۳؛ یا چنین می‌پنداشتند که زردشت این مجموعه‌ی عنصری را به‌صورت خداوندان مجرد دگرگون کرده است^۴. این موضوع، چنان‌که از بیان مسئله‌ی خداوندان گاهانی برمی‌آید و در بخش‌های پیشین از آن سخن

رفت، بسیار بی‌پایه است (ص. ۸۹ به بعد). خداوندان گاهانی هیچ جنبه‌ی مجرد و آهنجیده ندارند، بلکه نیروهای جمعی اجتماعی هستند، که هر یک از آنها در پدیده‌های طبیعی جلوه می‌نماید و با تأثیر آنها همبستگی پیدا می‌کند. بستگی و هومنه با آتش بسیار کهنه است و رساننده‌ی یک برداشت آریایی است از هستی مَنَه (سنج. ص. ۲۳۰). خشتره وئیره، نیروی سوگند آتش است که با فلز سوگند، خداوندان تیره: آرمیتی، هئوروات: امرتات، با زمین و سرچشمه‌های خوراک تیره برابر می‌شود. در یزدان‌شناسی، که و هومنه در مقام نخست جای گرفته بود، این خداوند فرشته‌ی نگاهبان چارپا است. ما در اینجا بی‌گمان نشانه‌ی از تفسیرهای گاهانی را باید ببینیم؛ سنج. ۲۸۱: «برای آنکه من خشنود سازم خرتوی و هومنه و روان گاو را»؛ سخن‌های روان گاو ۲۹۷ «چه کسی را تو با و هومنه داری، که هر دوی ما را (گاو نر و ماده) بتواند در میان مردم بپذیرد؟»

دنا در یسن هپته‌هایی همیشه به صورت جمع می‌آید مگر در ترکیب «دئنا‌ی مزدیسنی» (۳۵۱). اینجا احتمال انجمن‌های آیینی بیشتری را باید داد. «ما می‌ستاییم روان‌های پیروان اشه را، روان‌های مردان و زنانی را نیز که زاییده خواهند شد، که بهترین دئناهای آنها پیروز شوند، پیروز خواهند شد یا پیروز شده‌اند» (۳۹۲). ما در یک محفل تبلیغاتی هستیم که انجمن‌های مزدیسنی بسیاری را در جاهای مختلف و در میان تیره‌های گوناگون به حساب می‌آورد. یسن هپته‌هایی با یک نیایش تبلیغاتی پایان می‌یابد: «ما می‌ستاییم باز آمدن مردان دینی را که بسی دور می‌روند، به سوی آنان که در بیرون، در سرزمین‌ها اشه را جستجو می‌کنند» (۴۲۶).

برای روان‌های درگذشتگان همیشه اصطلاح اورَوَن urvan به کار می‌رود و در کنار آن اصطلاح گاهانی «و هومنه و اورَوَن‌های پیروان اشه» (۴۲۴). اما در کنار آن اکنون فروشی انجمن میثره هم دیده می‌شود (۳۷۳).

گروهی که زمین، زم، و بسیاری از نیروهای خدایی وابسته‌ی به آن را تشکیل می‌دهد، مستقل‌اند (۵-۳۸۱). نخست یک ردیف از «خدایان زن» یاد می‌شوند که نماینده‌ی خداوندان اجتماعی هستند؛ اینها (۳۸۲): «اپزها، یثوشتی‌ها، فرشتی‌ها، آرمیتی‌ها، اشی نیکو، که با آنان در پیوند است، اپش نیکو، آزوتی نیکو، فرسستی نیکو،

پارندی نیکو» هستند. چهار نام نخستین، اصطلاحاتی گوناگونند - گاهانی یا از خاستگاهی گاهانی - برای تیره‌ی پارسا به عنوان یک یگان جمعی. ایژا و آرمیتی را پیش از این شناختیم. یثوشتی روشن نیست؛ شاید یک واژه‌ی هم‌معنای ایژا است^(۱). فرشتی یا «رایزنی» رساننده‌ی تیره‌ی آرمیتی است که با وُهومنه رایزنی می‌کند (ص. ۱۶۵ و بعد)؛ خود واژه در گاهان نیست و این نام را باید ساختمان تازه‌یی دانست. این چهار تا به صورت جمع می‌آیند، مانند دَئنا، که هم‌اکنون به آن اشاره شد، و نشان‌دهنده‌ی انجمن‌های زردشتی در جاهای گوناگون است. «خدایان زن» به صورت تکین (مفرد) می‌آیند؛ و در نتیجه به عنوان گونه‌یی خداوندان انجمن در برابر خداوندان محلی پنداشته می‌شوند. اشی در گاهان با آرمیتی پیوند نزدیک دارد (ص. ۱۱۶)، در انجمن میثره خدای مادینه‌ی باروری با سَروشه بسیار پیوسته است (ص. ۶۸). آپش یک مفهوم گاهانی بسیار ناروشنی است که درباره‌ی معنای آن من همین اندازه می‌توانم بگویم که روش بارتلمه درباره‌ی این مفهوم مرا خشنود نمی‌کند^(۲)؛ درباره‌ی آزوتی نک. ص. ۲۰۶ و پس از آن. فرسَستی «نام نیکو، خوشنامی» را زردشت از انجمن میثره گرفته است (ص. ۲۵۶)؛ پازَندی یک خدای مادین باروری است از انجمن میثره (ص. ۶۸). ردیف «خدایان زن» بازگوکننده‌ی یک جنبه‌ی درآمیخته و ترکیبی است. این ردیف نمونه‌ی بسیار خوبی به دست می‌دهد که با چه آسانی ایرانیان باستان، مانند آریاییان دیگر، خدایانی پدید می‌آوردند، بدون هیچ‌گونه واقعیّت و وجود خارجی. مفاهیم گروهی اجتماعی کهن که دارای صورت ذهنی بودند - از گونه‌ی آرمیتی - نمونه‌یی ساختند که به دلخواه می‌شد از روی آن نمونه‌برداری کرد. در این مرحله می‌توان به حق از گونه‌ی شخصیت یافتن یک مفهوم ذهنی سخن گفت؛ اما این شخصیت یافتن، تنها رساننده‌ی رشد یک گونه اندیشه و بینشی است که روزگاری بستگی کامل با زندگی واقعی داشت. بیشتر این گونه خدایان، طبیعی است که ساخته‌ی یک لحظه‌ی محض هستند. هندوستان نمونه‌های فراوان همانند این به دست می‌دهد.

پس از ستایش این خدایان مادینه نوبت به ستایش آب‌ها می‌رسد که با روشنی و واقع‌بینی غیرعادی و توانگری افسانه‌یی توصیف می‌شوند. «آب‌ها را می‌ستاییم، آب‌های به آرامی به پیش رونده، با هم رونده، از زمین جوشنده، اهورایی، کارهای نیکو

انجام دهنده، که به آسانی از آنها می‌توان گذشت، آب‌های شناور، شستشوی خوب فراهم کننده، ارمغانی برای این جهان و جهان آینده. با نام‌هایی که زمانی اهورمزدا به شما داد، شما نیکان، هنگامی که، او آن نیکو آفریننده، شماها را آفرید، شما را می‌ستاییم... شما را به سوی خود می‌خوانیم، آب‌ها را، شما گاوان آبستن را، شما گاوان دارنده‌ی گوساله را، شما گاوان شیرده را که خوراک دریگو را می‌دهید، که همه چیز را آبیاری می‌کنند. شما بهترین و زیباترین را؛ به سوی خود [می‌خوانیم شما را]، همچون کسانی که کین‌خواهی می‌کنند و یاری می‌رسانند، هنگامی که پیشکش‌های از دور تقدیم شده‌ی به شما نیکان بی‌آزم و ننگین شود^(۱)، شما مادران زنده!» (۵-۳۸۳).

زمین، مردم، آب‌ها - شاید در اینجا با قطعه‌یی از افسانه‌های تورانی، از کناره‌ی رودخانه‌ی رَها سروکار داریم که در یزدان‌شناسی زردشتی دگرگون شده است. زمین نزد سکاها آپی، یعنی آب نامیده می‌شد. در پشت این توصیف باشکوه آب‌ها به خوبی می‌شود خدای مادینه، اَرْدوِی سورا اناهیتا را تصوّر کرد.

در بخش آخر یسن هپته‌هاتی (۴۲) که شاید نخست یک سرود دینی مستقل بوده، خدایان بیگانه بسیار یاد می‌شوند. نخست همه‌ی سرود هپته‌هاتی به‌امشه سپنته‌ها پیشکش می‌شود. سپس سرچشمه‌های آب‌ها و راه‌های آب‌ها ستایش می‌شوند، همچنین شاخه‌ی راه‌ها و چهارراه‌ها، جاده‌ها (۴۲۱) - بدون تردید بدین گونه خدای مادین چیستا از انجمن میثره در نظر گرفته می‌شود (ص. ۸۴ و ۸۵). پس از آن نوبت به کوه‌ها می‌رسد که آب‌ها از آنجا سرازیر می‌شوند، دریاها که آب‌ها را به خود می‌گیرند، و تخمزارها. پس از این، نیایش‌ها متوجّه برترین هستی‌ها می‌شود: نگاهبان و آفریننده، مزدا و زردشت؛ زمین، آسمان و باد آفریده‌ی مزدا - سه گانگی باستان، آسمان - دایره‌ی هوا و زمین؛ نوک کوهستان هَریتی - کوهستان هرا، جایی که میثره پیش از برآمدن آفتاب - می‌آید (ص. ۵۴)؛ و سرانجام «زمین» - اینجا با نام باستانی بومی - «و همه چیز نیکو» (۳-۴۲۲). خداوندان محفل میثره به روشنی دیده می‌شوند؛ «باد آفریده‌ی مزدا» از آن مجموعه‌ی خدایان پرستشگاه او است؛ نک. ص. ۷۷.

پس از ستایش «وُهومنه و روان‌های پیروان اشه» خداوندان شگفتی‌پدیدار می‌شوند: واسِی Vāsī یک موجود زنانه با صفتی که برای ما مفهوم نیست؛ خَرَه Chara

«اشه‌یی» که در میان دریاچه‌ی وئوروکشه جای دارد؛^۱ و سپس در آخر خود دریاچه وئوروکشه Vouru-Kaša (۴۲۴). بنا بر روایت تازه‌تر^۱ واسی یک ماهی است و فرشته‌ی نگهبان همه‌ی ماهی‌ها است؛ از آنجا که خوراک مردم پیرامون دریاچه‌ی آرال تا اندازه‌ی بسیار ماهی است - به‌یاد داشته باشیم روایت هردوت را درباره‌ی ماساگت‌ها - بودن چنین خداوندی بسیار طبیعی است. در واژه‌ی خَرَه پیداست که سنت زردشتی پسین واژه‌ی ایرانی معمول برای «خر» را باز یافته است، تا جایی که گزارش هم می‌دهد که او سه پا و شش چشم دارد^۲؛ اما چگونه خری است که با دریاچه‌ی آرال سروکار پیدا می‌کند، دست کم برای ما تصوّرش غیرممکن است. گویا این نام یکسر چیز دیگری معنا می‌دهد. خداوند اصلی در اینجا به‌هر حال دریاچه‌ی وئوروکشه است. بر روی هم باید گفت یسن هپته‌هاتی در اینجا آخرین بازمانده‌ی یک جهان خدایان تورانی را، که گرداگرد وئوروکشه جمع شده‌اند، دربرگرفته است.

و بدین‌گونه سرانجام تارک و تاج این همکردگی و پیوند می‌آید: «هئومه Haoma زَرین» بلند رویده را ستایش می‌کنیم؛ هئومه‌ی درخشان (۹)^۳، هئومه‌ی پشتیبان زندگان را می‌ستاییم؛ هئومه‌ی بازپس زنده‌ی مرگ را (ص. ۱۹۸)، ستایش می‌کنیم» (۴۲۵). پس می‌بینیم که روش همکردگی به‌اندازه‌ی گسترش پیدا کرده است که «ناپاکی این آشامیدنی مستی آور» (ص. ۲۰۰)، که موضوع نفرت شدید و درد بزرگ زردشت است در انجمن راه یافته و پاکی و تقدّس خود را باز یافته است. در متن نسبتاً کهنه‌ی یسن ۹، که همان هوم یشت است، هئومه زردشت را دیدار می‌کند، در حالی که زردشت آتش را آماده می‌کند و گاهان را می‌سراید. زردشت می‌پرسد: «که هستی، تو، ای زیباترین مردی که تاکنون من در جهان استومند (مادّی) دیده‌ام، با زندگی جاودانی خویش، همچون خورشید» هئومه پاسخ می‌دهد: «منم، ای زردشت هئومه‌یی که از جهان اشه هستم، باز پس زنده‌ی مرگ؛ مرا به‌نزد خود آر، ای سپیتمه، بفشار مرا، تا مرا بیاشامند، بستا مرا، برای آفرین من، تا همچنین سَوشِیْنْت‌های دیگر مرا بستايند!» زردشت می‌گوید: «بزرگوار باد هئومه! کدام میرایی تو را نخست فشرد برای زندگان استومند؟ بهره‌ی او چه سرنوشتی بود، چه موهبتی نصیب او شد؟» هئومه برمی‌شمرد: نخستین کسی که هئومه را فشرد و یوه‌وَنَت بود، و فرزند خود بیمه را به‌دست آورد. این هر دو بنیادگذار افسانه‌یی

آیین هئومه هستند. وهومه شمارش را دنبال می‌کند: آئوه Athwya که او را فشرد و فرزندش ئُرته‌تئوئه را به‌دست آورد، همان که اژدها (اژی دهاک) را کشت؛ ئرته از خانواده‌ی سامه او را فشرد و فرزند خود کِرساسپه را به‌دست آورد، همان که مار شاخدار را کشت؛ پئوروشسپه آن را فشرد و فرزند خود زردشت را به‌دست آورد، که با وحی آمد و دئیوها را به‌زیرزمین راند. و زردشت در آفرین سرشار از احساس، شیفته‌ی هئومه می‌شود. اینجا یک ترتیب معنوی برقرار می‌شود که مستقیماً از ویوه‌ونت و پسرش بیمه تا به‌زردشت می‌رسد، و در یسن ۳۲۸ محکومیت بیمه و آیین هئومه را زردشت اعلام داشت (ص. ۱۹۸). پس آیا همه‌ی پیکاری، که زردشت همه‌ی زندگی خود را بر سر آن گذاشته بود چندان که از تیره‌ی خود ناگزیر به‌گریختن شد، بیهوده و آب در غربال کردن بود؟

من گمان می‌کنم که این مسئله با یک اشاره‌ی ساده به‌گرایش‌های همکردگی در انجمن، پس از مرگ زردشت، حل شود. چنین نبوده است که انجمن درونی‌ترین خواست و آرزوی پیامبر را به‌فراموشی سپرده و به‌نویدها و مژده‌های او بی‌وفا شده، پس از مرگ پیامبر آیینی را پذیرفته باشد، که نمی‌شد آن را رد کرد. برای این نظر آیین هئومه در دین زردشتی بیش از اندازه ژرف نشسته است، این آیین هئومه با دین زردشتی به‌سختی با یکدیگر پیوسته شده است. در زمانی که یسن هپته‌هاتی سروده شده، مردم سرودهای گاهانی کهن را درمی‌یافتند و می‌دانستند که آن سرودها چه دربر دارند. کالبد پیامبر بی‌گمان جنبه‌ی افسانه‌یی پیدا کرده بود ولی او مانند گذشته همچنان به‌عنوان یک شخصیت آموزنده وجود داشت. این نیندیشیدنی است، که مردم پروا کرده و آگاهانه به‌دگرگونی آیینی دست زده باشند، که به‌یقین می‌دانستند که آن دگرگونی‌ها با خواست پیامبر، که به‌روشن‌ترین سخنان بازگو شده است، ناسازگاری داشت. پس جز این چیزی نمی‌ماند که چنین بپنداریم که زردشت خود همچون یک عضو ترکیبی که بنیاد کار تبلیغاتی او را می‌ساخت، هئومه را هم پذیرفته و آن را با بینش‌های دینی خود سازگار کرده است. زیرا این نکته را باید در نظر داشت که آیین کهن هئومه در دین زردشتی تا ژرف‌ترین زمینه‌اش دگرگون شده است. کشتارِ گاو و جشن وحشیانه‌ی گاو، که بازدارنده‌ی اصلی زردشت از پذیرش آیین هئومه بود، جاودانه از میان رفته است. بنا بر

نوشته‌های اوستای نوین، هئومه‌یی که برای مراسم دینی آماده می‌شد، گذشته از آب و انار «گاو زنده» (گَو جیویا *gav jīvyā* یسن ۳۳، ۴۱/۳ و ۷۱/۳ و جاهای دیگر) بود؛ ولی مقصود از این جز شیر چیز دیگر نیست. رازِ هئومه‌ی انجمن میثره و رازِ شیر انجمن گاهان (ص. ۲۰۸ و ۲۰۹) یک یگانگی عضوی به‌دست آورده‌اند. در عمل نزد پارسیان، هئومه همیشه شیره‌ی گیاه تخمیر نشده است، نه آشامیدنی مستی آور^(۱)، و در نوشته‌های یسن‌های تازه هیچ اشاره‌یی به‌این نکته نیست که اصولاً هئومه‌ی تخمیر شده به‌کار می‌رفته. این سنتِ بازدارنده هم از میان رفته است. آشامیدن هئومه یک کار کاملاً دینی است، این کار رنگ یک عمل مقدّس دینی دارد، و عمل مقدّس هئومه را چیزی جز یک مادّه‌ی اصلی اندیشه‌ها با جشن‌های وحشیانه‌ی کهن انجمن میثره پیوند نمی‌دهد. همه‌ی آیین هئومه، چنان‌که در اوضاع و احوال کهن مرسوم یسن نوین به‌گونه‌ی بازتافته دیده می‌شود، سخت از یک تلاش آگاهانه نشان دارد و از آیین کهن نکاتی جدا می‌شود، که پیامبر آنها را برخورنده می‌دانسته، و نقش یک دست‌نوساز و آراینده را به‌جای می‌گذارد، به‌سخن کوتاه: نقّش موثر یک دین آور را به‌جای می‌گذارد که اگر گفته شود پیامبر خود اندیشه‌های بنیادین خود را طرح و تنظیم کرده و آیینی پی‌افکنده که نمایانگر آن است، چندان گستاخانه نیست. از اینجا این نکته هم روشن می‌شود که این عمل مقدّس هئومه همراه با بازخوانی یسن‌ها از روزگار باستان بالاترین اعمال زردشتیان بوده و هنوز هم هست.

بحران معنوی بزرگ زردشت سبب شد که آیین کهن هئومه تأثیر مگه را بر هم زند و کار و دستگاه او را نابود کند (ص. ۲۱۱). وقتی زردشت خود آیین هئومه را در میان انجمن خود راه داد، از این تأثیر برهم‌زننده نتوانست جلوگیری کند - بدین‌گونه مگه آخرین ضربه را خورد آن هم نه به‌یکباره، و نه با نشان دادن خواست و آگاهی بلکه با گذشت زمان و از راه نیروهای درونی بنیادین که با هر دو صورت دینی برخورد داشتند. میان دین میثره‌ی باستان و دین گاهانی تضادی مانند تضاد میان دین آپولونی و دین دیونوسی برقرار بود و آن را فر. نیچه *Fr. Nietzsche* در یونان کشف کرد و ا. رُده *E. Rohde* در کار یادمانی خود «نفس»، بسیار خوب نشان داده است^(۲). همه‌ی نشانه‌ها رهنمونند به‌این نکته که دین میثره، دین آپولونی ایرانی است. این دین دارای یک

خاصیت حقوقی خشک و ظاهرینانه است. دینی بود برای سربازان و سران تیره‌ها. اگر هم آیین سوگند (آزمایش آتش) آنها مانند همه‌ی سوگندها با ورزش‌های مخصوص ابتدایی خلسه‌یی همراه بود (سنج. ص. ۶۷)، ولی چندان با مستی مقدّس، با شوق و وجد ناخودآگاهانه سروکار نداشت. میثره «بیدار است و نمی‌خوابد»: زندگی نفسانی خشک معمولی و بدون خلسه، هوا و فضای معنوی دین میثره است. این دین مدهوشی هئومه را دارا بود و این مدهوشی تنها یک مستی ناشی از الکل بود، و زردشت کاملاً حق دارد که این مستی را با مستی مقدّس مگه، که شاید از مستی شاهدانه، که ژرف‌تر تأثیر می‌کرد، یاری می‌جست، ناسازگار می‌دانست. آشامیدن هئومه بیشتر تأثیر مستی عادی داشت تا حالت خلسه. اما دین گاهانی را از سوی دیگر می‌توان به‌خوبی دین دیونیسی ایران نامید. در این دین خداوند، مرد راه یافته را سرشار از خود می‌کند. اینجا وجد و سرود مقدّس، رؤیا، سفر روان به جهان ارواح و بازگشت او همراه با رازهای آسمان وجود دارد. اینجا خداوند همچون دوست با دوست سخن می‌گوید. و این به‌معنای شکوفایی روان است که به‌دلخواه دوام نخواهد یافت، و شگفتی نیست که دین واقع بین و روشن بینی چون دین میثره، سرانجام بر جای خود استوار ماند. زردشت خود در همه‌ی خلسه‌های خود مردی است کارآمد و با داوری هشیارانه و دارای حسّ واقع بینی - صفاتی که با وضع روانی خلسه‌گر به‌هیچ‌گونه سازگار نیست. او به‌عنوان یک دین‌آور دارای نگرشی باز و گشوده برای ارزش بنیادین معنوی دین میثره بود، و این ارزش بنیادین را بیش از همه در آیین هئومه جا داده بود.

برپایی انجمن زردشتی بستگی بسیاری به‌اندیشه‌ی مگه دارد، اما معنویت و روح این انجمن در بنیاد همان روح دین میثره است. عامل خلسه بی‌گمان زمان درازی پس از زردشت به‌سختی رویش و شکوفایی داشت؛ پاره‌یی نام‌ها در انجمن بنیادین این نکته را فاش می‌کنند که خلسه به‌شیوه‌ی کهن خود در آن انجمن ورزیده می‌شد (ص. ۱۸۶ و بعد). این تقریباً روشن است که خلسه تا اندازه‌یی همیشه در انجمن دیده می‌شده است. ولی در خدمت پیشوایان دینی بود و وظایف خاصّ ضمنی را به‌عهده داشت، چیزی مانند روح دیونیسی که پناهگاه محدودی در هنر غیبگویی آپولونی یافته بود. یکی از افزوده‌هایی که در جاهای گوناگون در نیایش‌های بالا بلند نیروهای خدایی در یسن‌های

نوین دیده می‌شود روشنایی جالبی بر این مسئله می‌افکند. از جمله در یسن ۱۲ چنین می‌خوانیم: «من پیشکش می‌کنم آن را، من انجام می‌دهم آن را برای وهومنه، برای آشه وهیشته، برای خَشْتَره وئیریه، برای سپنته آرمیتی، برای هئوروات و امرتات، برای آفریننده‌ی گاو، برای روان گاو، برای آتش اهورمزده، کوشاترین اثربخش آمشه سپنته»؛ در یک دستنویس در اینجا عبارتی افزوده است: «برای سخن خدایی که به پیوست آن وحی شده (هَدَ مائثر haða.maθra) و از دانایان پرسیده می‌شود، و در آن بالا در آن تختگاه فراگرفته می‌شود»^۱؛ برای سخن خدا (مائثر)، برای آن اثربخش، رتوی آشه». «سخن خدایی همراه آن» همان چیزی است که ما در اصطلاح خودمان به آن سخنان پیوستی یا الحاقی می‌نامیم، که خداوند از راه پیشوایان دین و مردان دین اعلام می‌کند: قوانین و دستورهایی برای موارد بخصوصی، پیشگویی‌ها؛ این سخن از راه مردان دینی در حالت خلسه‌یی فراگرفته می‌شود، و در این هنگام وی بر روی نشیمنگاه بلندی نشسته است، چیزی مانند جادوگر تُردی (ژرمنی شمالی، بر روی سِیْدْهیاُلز (ص. ۱۸۱). این نکته را که توانایی خلسه کار یک مرد دینی واقعی است و کاربرد بسیار آن را که به هنگام شب باید انجام می‌گرفت، همچون یک خدمت دینی می‌نگریستند؛ پیش از این در روایت وندیداد ۱۸۵، که اصطلاح بسیار روشن و اصلی خلسه می‌آید، دیدیم (ص. ۱۹۴ و بعد). اکنون این نکته کاملاً مشخص است که صورت دیگری از سرود دینی نیایشی نامبرده، که وندیداد ساده خوانده می‌شود، به جای سخنان یاد شده چنین می‌آید: «برای قانون و قانونی که به پیوست آن وحی شده است (داتایی هَدَ داتایی)، قانون دشمن دَئوه، زردشتی، از آن آشه، رتوی آشه». تمام بیزاری دین قانون از وحی‌ها و الهام‌های خلسه‌یی در همین نسخه بدل کوچک آشکار می‌شود. و نیز همه‌ی دستنویس‌های یسن‌ها با یک استثناء، آن افزوده‌ی یسن ۱۲ و جاهای دیگر را کنار گذاشته‌اند. این افزوده در متن چاپ ما هم وجود ندارد.

با اینهمه، باز از زمان پیش از برافتادن پادشاهان ساسانی توصیفی از یک حالت خلسه‌یی و وابسته‌های کهن آن در دست داریم: سفر آسمان و دوزخ ارداویراف. همه‌ی دستوران گرد هم می‌آیند در خانه‌ی موبدان موبد، اتور فرنباگ. هفت تن از پارساتریشان را برمی‌گزینند و از میان این هفت تن سه تن؛ یکی از اینان ارداویراف است - من صورت

ستنی این نام را که در واقع صورت غلط خوانده‌ی ویراز Virāz است نگه می‌دارم. سه بار آزمایش آتش انجام می‌گیرد (وَر var)، تا بدانند که چه کسی باید به این سفر دست زند، و در هر سه بار آزمایش، ارداویراف را برمی‌گزینند. دستوران در جایگاه انجام قربانی میدانی را برمی‌گزینند، ۳۰ گام پیرامون آن، در یک جای خوب. ارداویراف سر و تن خود را می‌شوید، جامه‌ی نو بر تن می‌کند و با موادّ عطرآگین خود را خوشبوی می‌کند. بر روی جایگاهی که برای این کار گزیده شده است، جامه‌ی نوینی گسترده می‌شود و او بر روی آن می‌نشیند، قربانی را انجام می‌دهد، به «کارهای روان» (رَوانیکان)^۱ می‌اندیشد، می‌خورد و می‌آشامد. سپس دستوران سه جام زرّین با باده و شاهدانه‌ی ویشتاسپی (فشرده‌ی شاهدانه) پر می‌کنند؛ نخستین جام را، در حالی که اندیشه‌های نیک را به یاد می‌آورند، به او می‌دهند و جام دوّم را در حالی که به یاد گفتار نیک‌اند به او می‌دهند و جام سوّم را می‌دهند در حالی که به یاد کردار نیکو هستند - این سه مفهوم امروز دیگر پایه‌های گوناگون بهشت را نشان می‌دهند. وی باده و فشرده‌ی شاهدانه را می‌نوشد و هنوز وقت دارد که آگاهانه سپاسگزاری کند، و سپس بر روی آن جامه به خواب می‌رود. هفت روز و هفت شب می‌خوابد و در درازای این زمان روان او آسمان و دوزخ را (ارداویرافنامه بخش ۲) دیدار می‌کند. پس از پایان سفر سروش او را به سوی جامه بر روی نشیمنگاه برمی‌گرداند (۵۱۲۷).

اما با این کار هیچیک از خطوط اصلی دین زردشتی نمایانده نشده است. در وندیداد، که یکی از مدارک نسبتاً تازه‌تر این دین است (نک. بخش ۷)، می‌بینیم مسئله‌ی مَگَه یکسره به جهان اهریمنی برگشته است. تنها خود جایگاه مَگَه به عنوان جایگاه راندن اهریمنان به جای مانده است (ص. ۱۵۲ و صفحات بعد، ص. ۱۸۵)؛ بر رؤیا، شاهدانه و خواندن‌های خلسه‌وار داغ دَیوی زده شده است (نک. ص. ۱۸۷). سنت‌گری و پارسایی قانونی برای همیشه بر مَگَه‌ی زردشت چیره شد.

خاستگاه شعری یشت‌ها اصولاً از محفل زردشت نبود، و بسیاری از یشت‌ها را آزادانه در اصل دین زردشتی که دربار‌ی متن‌های آیینی است، گنجانده‌اند (ص. ۵۳). با وجود این چند تا از کهن‌ترین یشت‌ها، هر چند که مواد بسیاری دربر دارند، که به دین زردشت از خارج وارد شده، چنان از نظر سطح و روح و درون مایه زردشتی اصیل است،

که بخش بزرگ آن باید از سوی زردشتیان ساخته شده باشد، و از جمله‌ی اسناد زردشتی اصلی به‌شمار آیند^(۱). اینها یشت فروشی، یشت ۱۳، و یشت آژدوی سورا آناهیتا، یا یشت پنجم‌اند.

یشت فروشی سرودی است درباره‌ی تشریفات روان یا درست‌تر سرودی است برای «همه‌ی پاکان». این یشت بر روی هم ستایش و آفرین فروشی‌ها را دربر دارد، روان نیاکان، نیروی آنان و شکوه آنان، و در یک فهرست بلند نام‌ها در میان ستایش و نیایش‌ها، فروشی‌های همه‌ی مردان و زنانی یاد می‌شوند که کارهای شایان یادآوری انجام داده‌اند و اهمیت به‌سزایی برای زندگی انجمن، چه در دوره‌ی زردشتی آن و چه در روزگار افسانه‌یی پهلوانی پیشین دارا بودند.

از آژدوی سورا آناهیتای تورانی، خدای مادین رود سیحون - رها - پیش از این سخن رفت (ص. ۲۷۴ و بعد). در یشت مربوط به‌این خدا به‌خوبی می‌بینیم که چگونه آیین این خدا در انجمن زردشت پذیرفته می‌شود. «برای شما قربانی کرد آفریننده، اهورمزده، در آئیریتَم وِیجَه، در دائی تیای نیکو... او از آن خدا خواهش کرد: >به‌من بده به‌نشان موهبت، این را ای آژدوی سورا آناهیتای نیکو، زورمندترین پهلوان: که من همواره پسر پُئوروشسپَه، پیرواشه، زردشت را پیش ببرم تا از روی دَئنا اندیشه کند، برابر دَئنا سخن گوید و برابر دَئنا رفتار کند!< این را آژدوی سورا آناهیتا به‌عنوان موهبت به‌او داد» (۵۱۷-۱۹). آئیریتَم وِیجَه میهن انجمن گاهانی است، و دائی تیای رودخانه‌یی که در آنجا است؛ پس از این در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. پس از این نوبت به‌پهلوانانی می‌رسد که برای آژدوی سورا آناهیتا قربانی کرده و یاری او را به‌دست آورده بودند. اینکه اهورمزده خود برای یک خدا قربانی و برای بخشش و یاری نیایش می‌کند تنها یک جای دیگر دیده می‌شود، آنجا که سخن از خدای ویو است (یشت ۴-۱۵۲). این پنداشت شگفت را از نظر تاریخی می‌توان تنها انگیزه‌یی برای پذیرش خداوند اصلی یک محیط دیگر در انجمن زردشتی توجیه کرد.

در بخش پیش گفتیم که جنگجویان و پهلوانان (نیمه خدایان) در فروشی یشت تقریباً بدون استثناء گرداگرد رها، وئور و کُشه، سیحون و دریاچه‌ی آرال دور می‌زنند. والاترین آنها که در اینجا تنها از نامشان یاد می‌شود، به‌صورت مشخص و وجود خارجی

در آناهیتا یشت دیده می‌شوند و بدین گونه این یشت آناهیتا گونه‌یی تفسیر و گزارش ویژه‌ی افسانه‌یی-تاریخی برای یشت فروشی به‌شمار می‌آید. هر دوی این یشت‌ها در زمینه‌ی تاریخ و افسانه در نوسانند و به‌یکدیگر باید بسیار نزدیک باشند. در این نکته نباید تردید داشت که این زمینه‌ی تاریخی، انجمن بنیادین زردشتی در تیره‌ی فریانه است. پس از اینکه تیره به‌دین زردشتی درآمد، گذشته‌ی خود را از دست نداد، و زردشت که تمام کوشش خود را نخست بر این کار گماشته بود که عناصر گوناگون دینی را با هم درآمیزد، کمتر مرد آن بود که خواستار رها کردن آن گذشته باشد. این هر دو یشت از یک سو روایات کهن و افسانه‌های تیره‌ی فریانه و از سوی دیگر روایت‌ها و افسانه‌هایی را که این تیره از دین میثرا گرفته بود برای ما بر جای گذاشته‌اند و سرانجام کهن‌ترین خاطرات و سنت‌های خانوادگی انجمن زردشتی که از آن پدید آمده بود همه را یکجا با هم ترتیب داده به‌دست ما می‌دهند.

از پهلوانانی که پیرامون رها، وُئوروکُشه و آیین آناهیتا می‌گردند پیش از این سخن گفتیم (ص. ۲۷۱ و بعد) پیدا است که در اینجا غیرممکن است بیش از این درباره‌ی چگونگی پیدایش پیچیده‌ی داستان‌های پهلوانان ایرانی در درازای زمان سخن گفت^(۱)؛ تنها سخنی چند باید درباره‌ی ردیف کوی، یشت ۱۳۸-۱۳۱۳، گفته شود. این بخش آغاز می‌شود با انسان نخستین، یعنی یمه. از آنجا که پدر او و خود بنیادگذار آیین هئومه هستند، پس باید که او از محیط میثرا باشد (ص. ۸۷). اما پیکره‌ی او میرانی بود از روزگار آریاییان نخستین و می‌تواند باورهای اصلی تورانی دربر داشته باشد. بنا بر آن این ثرئیتونه فرزند آئوبه است که با ازدهای «آژی دهاکه» از سرزمین بَیَر* می‌جنگد و او را می‌کشد (۳۳ به بعد ۲۹ به بعد ۵). بَیَر جانور مقدس آژدوپی سوورا آناهیتا است و از این رو این جانور را باید در بخش آبیاری شده‌ی رها جستجو کرد^(۲). ثرئیتونه خود از وَرَنَه varēna است یعنی از سرزمینی «با چهار گوش (گوشه)»؛ موقعیت آن هرگز به‌روشنی داده نمی‌شود، ولی باید در همسایگی سرزمین بَیَر قرار گرفته باشد. سپس چند پیکره‌ی دیگر یاد می‌شوند که از آنان آغَرَه ایرَته از خانواده‌ی ترو نقشی در جنگ‌های میان فَرَه‌رَسین و

*- بَیَر: جانوری صحرایی شبیه گربه و بی‌دم، از پوست آن پوستین سازند. فرهنگ ناظم‌الاطباء.

هئوسرَوَه به عهده دارد. ولی همه‌ی این پهلوانان، زمان نخستین تنها درآمدی هستند و زمینه‌ی اصلی برای ردیف کوی، که مهم‌ترین جزء اصلی این بخش را به دست می‌دهند. این ردیف هشت نام را دربر دارد: کوی گَواته، آئپی-وُهو، اوسَه دَن (جا‌های دیگر اوسَن)، آرَشَن، پیسینَه، بَیرَشَن، شِیاوَرَشَن و هئوسرَوَه. بی‌گمان در اینجا موضوع مربوط به یک سلسله پادشاهان واقعی و تاریخی است^(۱). اینکه این مردان همچون فرمانروایان پیشین تیره‌ی فریانه نام برده می‌شوند، به نظر من از هر گونه تردیدی بیرون است. پیوند نزدیک هئوسرَوَه با وئوروکشه و آیین آناهیتا چندی پیش روشن شد. ردیف نیاکان این سلسله کوی به منوش چیثره، فرزند ائیریاوَه می‌رسد. ائیریاوَه بدون تردید با ائیرِی، آریایی بستگی دارد؛ منوش چیثره - معنای این نام در واقع «تخمه‌ی منوش» یعنی از نژاد منوش است^(۲) - باید یک پادشاه خاص آریایی و گونه‌ی انسان نخستین باشد، واژه‌ی «آریایی» به معنای محدودتر و کهنه‌تر معنایی در برابر تورانی و سَئیرمی به خود گرفته است. اکنون هرگاه سلسله‌ی که بر تیره‌ی فریانه فرمانروایی کرده است، به خاستگاه «آریایی» استناد کند، این را به دو گونه می‌توان توجیه کرد، یا اینکه این سلسله مردم فاتحی بوده‌اند که از واحه‌ی مرو و حوضه‌ی آمودریا (جیحون) به سوی شمال پیش رفته بوده‌اند، یا اینکه این سلسله بومی همانجا بوده که دین میثره را پذیرفته، و در نتیجه ردیف نیاکان آن سلسله به آریاییان میثره پرست در سرزمین نامبرده می‌رسیده است. به هر صورت نزد من باورکردنی می‌آید که رواج دین میثره را در تیره‌ی فریانه به این سلسله باید منسوب دانست.

هئوسرَوَه نام بزرگی است از سلسله‌ی کوی‌ها؛ در متن این یشت به تفصیل آفرین او سروده می‌شود (۱۳۱۳۳-۱۳۵)، و در همه جا در یشت‌ها پیروزی او بر فَرَه‌رَسین ستایش می‌شود. فرزند او آخرَرَه، به عکس (۱۳۱۳۷) عنوان کوی ندارد. کریستن سن به درستی این نتیجه را گرفته است که این سلسله پس از هئوسرَوَه دیگر فرمانروایی نمی‌کرده است^(۳). از آنجا که ویشناسپه در جای دیگر و به مناسبت دیگر یاد می‌شود، و هیچ پیوندی میان او و این سلسله‌ی کوی که پیش از او بوده در میان نیست، کریستن سن به این نتیجه می‌رسد که زمانی میانین وجود داشته که سلسله‌ی در آن زمان فرمانروایی نداشته. هر چه هست این نکته قطعی است که خانواده‌ی نوَترَه، که ویشناسپه از آن برخاسته بود،

یک سلسله‌ی نوین کوی را بنیاد گذاشته که از سلسله‌ی پیشین جدا می‌شده است. خانواده‌ی نوتره روزگاری هسته‌ی ایستادگی بوده است در برابر رواج آیین اشی دین میثره در میان تیره‌ی فریانه، ظاهراً برای اینکه این خانواده به‌آزادیسوورا آناهیتا، خداوند تورانی سرسختانه دلبسته بودند (نک. ص. ۲۷۳ و بعد). این رساننده‌ی این معنا است که این خانواده خاستگاه بومی تورانی داشته است. برای پیروان خدای آزدوی سوورا آناهیتا باید درست آیین اشی بزرگترین راه‌انداز در دین میثره بوده باشد و از این رو باید در عبارت افزوده‌ی پیشین بازتابی از جنگ‌هایی را ببینیم که پیش از برجستگی دین میثره برای دین تیره روی داده بوده است. انجمن هنوز در زمان فروشی یشت، خاطره‌ی مردی را، که آیین اشی را در تیره رواج داد، به یاد داشت و از این رو باید او را پیام‌رسان راستین میثره از همین تیره دانست.

۱۳۱۰۶ ما می‌ستاییم فروشی‌گرفته را، فروشی‌فرزند ژتورونت، پیرو اشی، را،

فروشی زورمند را، که هستی تمام آن با سخن خدا یکی بود،

فروشی دارنده‌ی گرز دلیر، اهورایی،

۱۰۷- که در خانه‌ی او اشی خوب،

زیبا، شکوه‌مند، درآمد

به‌پیکر یک دوشیزه‌ی زیبا،

بالا بلند، راست روییده

از تخمه‌ی آسمانی، از زایش والا؛

آنکس که شکست ناپذیر است در زد و خورد،

با هر دو بازویش

به‌سخت‌ترین صورت برای فضای آزاد گرداگرد خود جنگید،

آنکس که در پیکار شکست ناپذیر است،

با هر دو بازویش

به‌دلیرترین صورت به‌دشمنان تاخت.

گرفته‌ی کسی است که «سراسر وجودش با سخن خدایی یکی است، (تنو. مانثره)؛ این صفتی است برای سروشه خدای انجمن میثره، که به‌میثره هم نسبت داده می‌شود (یشت ۱۰۲۵). او دَرُشی.درو darši.dru هم هست، او گرز زورمند، تاج سروشه را هم دربر دارد (ص. ۶۷)؛ و نیز صفت‌های همیشگی سروشه، «زورمند» و «آهورایی» هم

هست. با یک سخن، او یک چنان پهلوان برجسته‌ی دین می‌شود، که خود می‌تواند همچون سروشه شخصیت و واقعیت یابد. همان‌گونه که شایسته‌ی یک می‌شود پرست است، او نیز مردی سپاهی و جنگجو بود. دودمان او گویا در روزگار زردشت هنوز پایه‌ی مهمی در تیره داشته؛ فرّوشی یشت سه عضو دیگر هم برمی‌شمارد (۱۳۱۰۸).

ویشتاسپه هم‌ی پهلوانان دیگر را در گروه پهلوانان فروشی یشت در زیر پرتو خود می‌گیرد. هنگام توصیف او سخنان آهنگ قوی و رسمی دارند. چکیده‌ی کوشش‌های تاریخی او یک سرود جوشان می‌شود که از فراز زمان‌ها بی‌میانجی با ما سخن می‌گوید:

۱۳۹۹ می‌ستایم فروشی کوی ویشتاسپه‌ی گرونده‌ی آشه را،

فروشی زورمند، که همه‌ی هستی او با سخن خدا یکی بود،

فروشی دارنده‌ی گرز زورمند اهورایی را،

آنکه از پهلوی و روبه‌رو در جستجوی فضای آزاد برای اشه می‌بود،

آنکه از پهلوی و روبه‌رو فضای آزاد برای آشه یافت،

آنکه همچون بازو و نگاهدارنده‌ی

دَئِنا کشف شد،

آن اهورایی، زردشتی؛

۱۳۱۰۰ آنکه، هنگامی که او بسته و دربند بود،

او را از بندها رها کرد،

او را چنان جای داد که در میان نشست،

فرمانبر قانون او در بلندی، تزلزل ناپذیر، گرونده‌ی آشه،

سیر از گاوان و چراگاه‌ها،

خوش از گاوان و چراگاه‌ها.

ویشتاسپه هم به‌عنوان سروشه‌ی شخصیت یافته توصیف می‌شود. در وجود او

انجمن می‌شود، سروشه و انجمن زردشت، یعنی دَئِنا همه با هم برخورد می‌کنند؛ از همان دم یکی می‌شوند.

کارهای پهلوانی ویشتاسپه در آناهیتا یشت ۱۰۸ به بعد یاد می‌شوند. وی برای آزدوی

سوورا آناهیتا در کنار رود فرّوانو - که نمی‌دانیم کجا است - قربانی کرد و درخواست

پیروزی بر تَنَثَره یا وَنْت، که دَئِنای او بد است، درخواست پیروزی بر نیایش‌کننده‌ی دَئیه‌ها، پِشَنَه Pēšana، و پیرو دروگ، اَرَجَت اَسپَه، کرد. وَنَدَر مِئیش Vandarēmainiš، که یکی از خویشاوندان اَرَجَت اَسپَه است، در وُئوروگَشَه برای همین خدای مادینه قربانی کرد با درخواست پیروزی (۵۱۶ و بعد ۵). گویا پیکار در زمان زئیری - وری دنبال شده بوده است. وی فرزند وِشتاسپه است و خواستار پیروزی بر هومَه‌یکَه دَئیه پرست، که ازدهایی است با پنجه‌های وحشتناک، و همچنین خواستار پیروزی بر اَرَجَت اَسپَه پیرو دروگ است (۵۱۳). بدون تردید موضوع در اینجا، مانند گزارش‌هایی که پیش از این یاد شد، بر سر جنگ‌هایی است با تیره‌های تورانی که دین دیگری دارند. این نکته که در متن یشت‌های دیگر، اَرَجَت اَسپَه یکی از مردم هِیَوَنَه می‌شود، بدون تردید یک جنبه و مرحله‌ی بعدی است؛ مردم هِیَوَنَه از روی مدارک و اسناد، به یک زمان دیگری از تاریخ آسیای مرکزی مربوط می‌شوند.^{۱)} روایت زئیری‌وری افسانه‌یی است. وی در کنار، دای‌تیا، رودخانه‌یی که در سرزمین تیره‌ی زردشت است قربانی می‌کند، همچنان که وِشتاسپه در یشت‌های دیگر می‌کند، این روایت هم بی‌گمان از افزوده‌های بعدی است. نسب‌نامه‌ی فرزندان وِشتاسپه در یشت ۱۳۱۰/۲ می‌آید. چنین برمی‌آید که این خانواده ۳۱ عضو داشته است که با نام زئیری‌وری - که پس از اینها به گونه‌ی زَریر درآمده است - آغاز می‌شود. در یشت ۱۳۱۳۹، همسر وِشتاسپه هوتاوسه Hutaosa را می‌بینیم با پنج دختر. در میان نوتری‌ها وِستَرَو Vistaru (۵۷۶ و بعد ۵) برای اَرَدَوِی سورا اَناهیتا قربانی کرده بود با این نیاز که به او راه بدهد که از رودخانه‌ی وِیْتَه‌وَتی بگذرد، و از این رهگذر چندین دَئیه پرست را، به شمار موهای سرش بکشد. خدای مادینه سپس همان معجزه‌یی را انجام می‌دهد که یهوه برای فرزندان اسرائیل در دریای سرخ کرد.

روایت یُوئِشْتَه yōišta از تیره‌ی فَرِیانه (۱۳۲۰ و ۵۸۱ و بعد ۵) ما را به میان جنگ‌های دینی می‌برد. وی برای اردوی سوورا اَناهیتا در کنار رودخانه‌ی رها (جای آن روشن نیست) قربانی می‌کند و خواستار است که: «این موهبت را به من بده تا بر آن فرومایه‌ی تاریکی، آختیه، پیروز شوم، و بر پرسش‌های او پاسخ دهم، نود و نه پرسشی که دشوار و دشمنانه طرح شده‌اند، پرسش‌هایی که آن فرومایه‌ی تاریکی، آختیه، از من خواهد کرد» (۵۸۲). پیدا است که خدای مادین او را در این گفتگوی دینی پیروز می‌کند. چنین

می‌نماید که اختیه از خویشاوندان نزدیک باشد زیرا در یشت ۱۳۱۲۰ می‌آید که نیایش فروشی یُوئِشْتَه به‌ویژه تأثیر به‌سزا دارد در از میان بردن دشمنی اعضای خانواده. از مردان خُشْتَوِی پیش از این (ص. ۲۷۲) سخن گفتیم. جالب است که اینان سوشینت نامیده می‌شوند. این مفهوم در جاهای دیگر فروشی یشت معنای جهان پسین دارد و بس. پس باید مردان خُشْتَوِی به‌یک زمان بسیار پیشینی از تاریخ انجمن مربوط شوند، شاید در زمان خود انجمن بنیادین، هنگامی که مفهوم سوشینت همچنان برجستگی داشت که زردشت خود به‌آن داده بود (ص. ۲۵۹).

خانواده‌ی هُوَگوه در یشت ۱۳۱۰۳/۴ یاد می‌شود، یعنی جایی که فرزندانِ فَرَشَه اُشتره، فرزندانِ جاماسپه و آواره اُشتری، نامی که در جای دیگر دیده نمی‌شود، برشمرده می‌شوند. نیایش فروشی این مردان تأثیر به‌سزا دارد، زیرا در برابر خواب بد (خَوَفَنَه)، دیدهای زشت (دُئِسه)، دیدبان‌ها و پیشگویان بد (اُئِفَرَه^(۱)) و جادوگران زشت (پِئیریکا^(۲)) می‌توان ایستادگی کرد. گویا اینجا اشاره‌ی است به نفرت به‌بی‌دینانی که از میان آنان مردان هُوَگوه به‌دست زردشت به‌دین او درآمدند، و از این راه پاره‌ی از آیین‌های مهم، رسوم و مفاهیم دینی که در دین کهن تیره‌ی فریانه وجود داشت، فاش می‌شود. سیپتمه‌ها در یشت ۱۳۹۸ یاد می‌شوند؛ یکی از فرزندان مَئیدیوی - ماهه در یشت ۱۳۱۰۶. مَئیدیوی ماهه نخستین کسی بود که سخن زردشت (مانثره) و آموزه‌های او را شنید (۱۳۹۵).

انجمن، تبلیغات شکوفایی می‌کند و همه جا پیروان و طرفدارانی به‌دست می‌آورد. فروشی‌های مردان و زنان گرونده‌ی اِشه را در کشورهای آریایی، تورانی، سئیرمی، سائینی و داهی می‌ستاید (۱۳۱۴۳/۴) در این یشت در بند ۱۲۵ تا ۱۲۷ فروشی‌های مردان گرونده‌ی اِشه به‌شمار سرزمین‌هایی که به‌نام خوانده می‌شوند ستایش می‌شوند: در سرزمین موژه، سرزمین رَئوژدیه، سرزمین تَنیه، سرزمین آهوی، آپخشیهره. ما گرفتار نام و نشانی این واژه‌ها هستیم که گویا راز آنها جاودانه بر ما پنهان خواهد ماند. در میان این سرزمین‌ها به‌نام خانواده‌ی سَننه و شاخه‌ها و نواده‌های بسیار آن برمی‌خوریم. پدر تیره سَننه «شاهین»، یک مردگرونده‌ی اِشه، و نخستین کسی بود که با یکصد دین آموز در این گیتی پدیدار شد (۱۳۹۷). شاید وی در آن روزگار بنیادگذار دستگاه دینی میثره در تیره‌ی

فریانه بوده؛ این اصطلاح دینی مربوط به انجمن میثره است. (ص. ۵۷ به بعد).

ولی همه‌ی تیره هنوز تغییر دین نداده است؛ هنوز عناصر غیرزردشتی در زیر خاکستر می‌درخشد؛ اینجا رزمنده‌ی در راه دین، مَنَثَرَه واکه، را می‌بینیم (که سخن خدا را فرا می‌گوید) (۱۳۱۰۵): «ما فروشی منثره واکه، فرزند سایموزی فروشی رهبر آموزشگاه پیروان اشته، فروشی رهبر همید hamid^۱ را می‌ستاییم که بسیاری از مردم بی‌اندازه بد را کشت، مردمی که سرودها را با گریه می‌خوانند، اشته را گمراه می‌کنند، هیچ اشته ندارند، هیچ آهو و رتوبی ندارند (یعنی به دین زردشت در نمی‌آیند) ناهنجارانی که [نیروی] فروشی را شکسته‌اند - تا در برابر دشمنی میان گروندگان اشته پابرجایی کنند». ما با یک جامعه‌ی آیینی غیرزردشتی آشنا می‌شویم که دارای تمرین‌های خلسه همراه با فریاد و آواز است؛ از این رو این بی‌ایمان‌ها اشته را به گمراهی می‌افکنند و فروشی‌ها را از تأثیر برکت آفرینشان باز می‌دارند. منثره واکه مرد دینی زردشتی است. اگر این عنوان عنوانِ انجمن میثره باشد، نشان دهنده‌ی این نکته است که سازمان دینی میثره در همین مرحله‌ی پیشین خود دین زردشتی را پذیرفته است. ردّ پاهای مشخصی از آن، در صورت و معنای سازمان دینی زردشتی از روزگاران گذشته همچنان به جای مانده است. نیایش فروشی منثره واکه، به‌ویژه به کار کاهش دادن کشمکش‌های آیینی، اگر درست باشد، به میان انجمن می‌آید.

هیچ یک از توتری‌ها پس از ویشتاسپه عنوان کوی ندارد. کریستن سن گمان می‌کند که از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که نیروی جهانی پس از ویشتاسپه برافزاده و برچیده شده است.^۲ من گمان می‌کنم که روشنگری در این باره به گونه‌ی دیگری است. در یشت ۱۳۲۱ با تقسیم بندی جامعه آشنا می‌شویم؛ این همگی همان تقسیم بندی میثره است: خانه (نمائه)، دودمان (ویس)، تیره (زَنتو)، کشور یا مرز و بوم (دهیو) نک. ص. ۵۷. اما اینجا یک عضو پنجم ویژه‌ی زردشتی هم می‌آید: زَرَثُوشْتَرَتِمَه Zarduštrotēma. «آنکه از همه بیشتر به زردشت مانند است». در دین زردشتی غربی که «زردشت» را به سادگی می‌توانستند به همین معنا به کار برند، با این عنوان نیروی معنوی محلی را که برتر از دهیو و سالار آن است نشان می‌دادند (ص. ۵). این یک بازتابی است از کاربرد اصلی و نخستین. گویا زَرَثُوشْتَرَتِمَه، نخست عنوان رئیس انجمن زردشتی بود، که سالار تیره

زردشتی و همانند عنوان کهن کوی بوده است. این نکته که این عنوان کوی در انجمن زردشتی دارای اعتباری نبود، جای شگفتی نیست، زیرا که در سخنان زردشت داغ بطلان بر آن زده شده بود. پس علت اینکه هیچ کس پس از ویشتاسپه عنوان کوی را دارا نیست، با توجه به همه‌ی آنچه که گفته شد، این است که سران تیره به جای کوی، عنوان «آنکه بیش از همه به زردشت مانده است» را به کار می بردند.

اکنون ادغام مجموعه‌ی خدایان دین میثره یک واقعیت انجام یافته است. این ادغام در درجه‌ی نخست از راه پذیرفتن آیین فروشی انجام گرفته است. این آیین چنان که پیدا است یکسره در دین میثره که زردشت به آن برخورد کرده بود برقرار بوده است؛ دین میثره در تیره‌ی فریانه به اندازه‌ی بسیار و تا درونی‌ترین هسته‌اش یک آیین نیاکانی بود. فروشی‌ها نیروهای فرمانروا بر همه چیزند، نگه‌دارنده‌ی آسمان و زمین، پشتوانه‌ی نظم طبیعت و زندگی اجتماعی، پیروزمندان نبردها، پشتیبان مردم از آن دمی که در زهدان مادر ساخته می شوند و بزرگان تاریخ. فروشی‌های خدایان هم نیایش می شوند؛ خدایان هم خود از نظر درونی‌ترین هستی خود فروشی‌هایی هستند. بندهای اوستا درباره‌ی فروشی‌ها در نوع خود از زیباترین و والاترین ادبیات دینی جهان به شمار می روند. هرگاه کسی بخواهد بداند که آیین پرستش نیاکان به راستی از نظر دینی، هنگامی که به پرداخته‌ترین شکل خود رسیده است، چه معنا دارد، باید فروشی یشت را بخواند.

درباره‌ی فروشی‌ها پیش از این به مناسبت چیزهایی گفته شد (ص. ۶۴). جشن بزرگ سالانه‌ی ارواح، که فروشی‌ها در آن به زمین باز می گردند، یعنی جشن همس پشمیدیه به عنوان یک انجمن و بنیاد، وجود دارد (۵۲-۱۳۴۹). «ستایش می کنیم فروشی‌های نیک، زورمند، اثربخش گروندگان اشه را که به هنگام همس پشمیدیه به خانه‌ی دودمان^۱ (ویس) به پرواز در می آیند؛ آنجا ده شب تمام می مانند و آرزومندند که بدانند: چه کسی ما را آفرین خواهد کرد، چه کسی ما را ستایش خواهد کرد، چه کسی برای ما سرود خواهد خواند، چه کسی به ما خدمت خواهد کرد، چه کسی ما را خوش آمد خواهد گفت، در حالی که با یک دست شیر و جامه عرضه می کند و با دست دیگر سوگند وفاداری، که به سوی اشه راهبر است، یاد می کند؟» آنها کسی را که چنین کند برکت می دهند: «امید است که در این خانه توانگری و فراوانی گاو و مردان باشد،

امید است که اسب تند رَوَد، و گردونه استوار باشد، امید که آن مرد در پهنه‌ی نبرد پایدار باشد، آنکه برای ما با یک دست قربانی می‌کند، شیر و جامه پیشکش می‌کند، با دست دیگر سوگند وفاداری یاد می‌کند که به‌اشه می‌رسد!.

در کنار فروشی‌ها، خدایان دیگر انجمن میثره رنگ می‌بازند و تنها نامی از آنها به‌جای می‌ماند. اینها همگی با چند صفت ثابت ولی کاملاً کوتاه شده نیایش می‌شوند. از همه جالب‌تر ردیفی است که در بند ۸۶-۸۵ این یشت می‌آید، آثر اوروازیشته، «پرجذبه‌ترین آتش»، سَروشه، نثیریَه-سَهَه، رَشنو، میثره، سخن اثربخش خدا (مائنترَه سَپنتَه)، آسمان، آب، زمین، گیاهان، گاو و گَیَه «زندگی» یا گَیَه مَرِتَن «زندگی میرا». آثرِ اوروَزیشته آتش آسمانی است، که جهان آسمانی و روشنایی است. این مفهوم نسبت به‌اشه‌ی زردشت بسیار نزدیک است و پذیرش او در دین زردشتی قطعاً از همه بیشتر موجب شد، که اشه و هیسته با آتش همسان گذاشته می‌شد (ص. ۲۹۶). پس میثره همچون چکیده‌ی است از سروشه، نثیریَه-سَهَه و رَشنو. چنین بر می‌آید که میثره در انجمن زردشتی هرگز نتوانست چنان‌که باید حمله‌ی زردشت را بر ضدّ خود جبران کند (ص. ۲۵۴)؛ دست کم ناگزیر بود در برابر سروشه که نقش او را به‌عهده گرفته است (ص. ۶۸)، بر کنار رَوَد. گَیَه مَرِتَن، نخستین انسان، پهلوانِ نامبخش در میان میرندگانِ همزمان است؛ او نخستین مردی بود «که فرمان مَنَه و آموزه‌ی اهورمزده را شنید و از او اهورمزده نژادها و فرزندان را در سرزمین آریایی پدید آورد» (۱۳۸۷). باورداشت درباره‌ی انسان نخستین نباید در انجمن گاهانی دگرگونی بسیار یافته باشد؛ در آنجا انسان تنها توجّه به‌جفت گاو نخستین داشت. دین زردشتی به‌نظر می‌آید که باورداشت انسان نخستین را همه‌جا از انجمن میثره و شکل‌های آیینی دیگر آمیخته‌ی با آن گرفته باشد. باد، واتِه، و داثویش اوپَه مَنَه، یعنی ورثرغنه (ص. ۸۷)، در یشت ۱۳۴۶/۷ یاد می‌شوند؛ واتِه دارای صفت ورثراغَن *vrəθrāyan* «ایستادگی شکنان» است. ولی در جاهای دیگر فروشی‌ها خود در نقشی پدیدار می‌شوند که در مهریشت به‌ورثرغنه نسبت داده می‌شود؛ این درست سازگار و هم‌آهنگ است با ماهیت ورثرغنه‌نک. ص. ۸۱.

درباره‌ی ویو هنگام یاد کردن از محفل میثره، سخن رفت (ص. ۷۸) و از آن بررسی نتیجه گرفتیم که وی، در آنجا در واقع یک پیکره‌ی مستقل با مجموعه‌ی خدایان ویژه‌ی

خود را نشان می‌دهد (ص. ۸۵). او هم بنا بر هستی و ماهیت اصلی خاستگاهش یک خدا است و این از این واقعیت استوار می‌شود که اهورمزده خود برای او قربانی می‌کند (ص. ۳۰۷). اکنون می‌توانیم به این خدا نزدیکتر شویم. پیش از این دیدیم که کرساسپه برای او در یکی از شاخه‌های رود سیحون قربانی کرد (ص. ۲۷۵)، یعنی به احتمال بسیار در سرزمینی در کنار میانه‌ها یا بالا دست رودخانه، و فهرست نام سرزمین‌ها در وندیداد، که در پایان این بخش به آن اشاره خواهیم کرد، به ما نشان می‌دهد که کرساسپه در پیوستگی با سرزمینی قرار دارد که در نام آن سرزمین نام خدای ویو گنجانده شده و این درست آن سرزمینی باید باشد که هنگام قربانی او آن خدا در آن سرزمین وجود داشته است. پس خاستگاه اصلی ویو باید در همین بخش‌ها باشد و در آنجا او برترین خدا بوده است. این خدا باید بسیار زود با مجموعه‌ی خدایان تیره‌ی فریانه پیوند یافته باشد، چه کرساسپه پهلوان بزرگ این تیره است. طبیعی است کرساسپه در همان زمان پیش از زردشت در جزء محفل میثره درآمده بوده و این بسیار آسان انجام گرفته بوده، چون وی به عنوان خدای جنگ، به دو خداوند برجسته‌ی محفل میثره مانند ورثرغنه و خورنه سخت نزدیک بود. این معنا بازدارنده‌ی ما از پذیرفتن این نکته نیست که آریاییان میثره‌پرست سرزمین مرو هم او را در روزگاری پیش، و بدون توجه به این نزدیکی، پذیرفته‌اند؛ ولی در دین زردشتی، با توجه به موادی که در دست است، این خدا نخست از راه تیره‌ی فریانه به این دین راه یافته است. اوستا آثار یک برخورد نزدیک با محیط فرهنگی مستقل کرساسپه را بسی آشکار نشان می‌دهد؛ وی به آسانی رنگ زردشتی به خود گرفته است. یشت ۱۵ که به او تقدیم شده است گروهی از صفات بسیار کهن، که بسیاری از آنها را دیگر نمی‌توان دریافت، برمی‌شمارد؛ اینها هم باید از نظر زبانی نقش ایران شرقی داشته باشند^{۱)}. قطعه‌ی کوچک آئوگمه دُئچا (ص. ۱۹) دارای بخش‌ها و تکه‌هایی از یک سرود نمازین مرگ است به پیشگاه ویو؛ هنوز هم در وندیداد به عنوان خدای مرگ کاملاً زنده است (ص. ۷۸).

همکردگی دینی و آمیزش ادامه پیدا می‌کند. آسمان که در گاهان جامه‌ی مینیوی اثربخش بود (۳۰۵)، اکنون جامه‌ی اهورمزده شده است، که در کنار میثره، رشنو و آرمیتی آن جامه را دربر دارد (۱۳۲/۳). آزدوی سوورا آناهیتا با صراحت پذیرفته شده

است (۸-۱۳۴). در دین زردشتی در غرب این خدا به عنوان همنشین میثره *παρεδρος*؟ خوشبخت شد. این بستگی بی‌گمان برمی‌گردد به اوضاع دینی در تیره‌ی فربانه پیش از زردشت. رواج دین میثره در آنجا ظاهراً در زبان افسانه به گونه‌ی بازگو شده است، که می‌گفتند خدای تازه با خداوند اصلی این سرزمین، آژدوی سوورا آناهیتا زناشویی می‌کند؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که رواج مزدپرستی را با زناشویی میان خدای بومی کاپادوکیه «پِل» و دَئِنای مزدیسنی، یا انجمن آیینی، بیان می‌کردند^{۱)}.

ولی بزرگترین نوآفرینی دینی، موضوع پیامبری، اندیشه درباره‌ی مأموریت و نقش زردشت است. فروشی زردشت در یشت ۹۵-۱۳۸۸ نیایش می‌شود. این قطعه کاملاً یک دست نیست؛ سرودهای نمازین گوناگونی گویا با هم آمیخته شده‌اند. زردشت نخستین کسی بود که خوب می‌اندیشید، خوب سخن می‌گفت، خوب رفتار می‌کرد. او نخستین پیشوای دینی (آئِرَوَن)، نخستین پیکارگر گردونه سوار (رَگه نیشتر)، نخستین شبان (واستریوشوینت) بود. به سخن دیگر بنیادگذار گروه‌های اجتماع بود چنان که در اصطلاحات زردشتی پسین معمول است، (ص. ۹۴ به بعد) و بی‌گمان از انجمن دینی میثره گرفته شده است. او نخستین کسی است که اشته را ستایش کرد، دَئِیوه‌ها را نکوهید و سوگند فَرَوَرانه را یاد کرد. او نخستین تَکَنِشَه بود - این عنوان که انجمن میثره آن را به‌استاد سوگند داده بود و زمانی از سوی دشمن سرسخت او در دربار بِنَدَوَه‌ها اجرا می‌شد (ص. ۶۷، ۲۰۱)، اکنون بر خود او منتقل شده است تا اثرگذاری خود را به عنوان تأثیر نخستین قانون‌گذار و راهنما و دستور انسانیّت در فرمان‌های آسمانی نمایان کند. آمِشَه سپته‌ها او را به عنوان آهو و رتو بر همه‌ی موجودات می‌گمارند. او کسی است که

به‌هنگام زایش و رویش او

آب و گیاهان به‌وجد و شوق در آمده بودند،

به‌هنگام زایش و رویش او

آب و گیاه رویدند،

به‌هنگام زایش و رویش او

همه آفریدگان سپته

به‌تندرستی و خوشی فریاد برآوردند:

«خوشا به حال ما! رهبر دین زاده شد،

سپیتمه زرثوشتره؛

برای ما قربانی خواهد کرد،

زردشت با برسمن گسترده» ۴-۱۳۹۳.

آیا این زایش یک خدا نیست که در اینجا بازگو می شود؟ خواه و ناخواه اینجا به یاد وصف زایش آپولون در سرود هومر می افتیم (۱، ۱۱۹-۱۱۷):

اما او (مادر) بازوهای خود را برگرد درخت خرما انداخت

و بر روی چمن های نرم زانو زد؛ زمین در زیر پای او خندید؛

(پسرش، آپولون) به سوی روشنایی پرید؛ و خدایان مادینه ی دیگر همه جشن گرفتند^{۳۳}

اینکه زردشت یک موجود خدایی است از همان آغاز، آموزه ی انجمن او همین بود (ص. ۲۸۳)، و این با تلاش های شخصی او سازگار است. ولی این تصادفی نیست که فرّوشی او اینجا، بی درنگ پس از گِیَه مَرْتَن، نخستین انسان، نیاش می شود. زردشت خود به صورت نخستین انسان خدایی و نخستین پادشاه خدایی برتری یافته است؛ او پیکره ی انسان نخستین دین زردشتی است. به آموزه های افلاطون در آکادمی که از میهمان کلدانی اش دریافت شده بود (ص. ۲۷، ۳۰ و بعد) بسیار نزدیک شده ایم - تنها با این فرق که اینجا هیچ گونه ردّپایی از یک «آموزه ی کیهانی» دیده نمی شود. در اوستا پیامبر هرگز برخورد خود را با واقعیت تاریخی از دست نداده است؛ در متن های کهن اوستایی، وی همیشه با ریشناسپه و تاریخ پهلوانان پیوسته است. برداشت افسانه یی دینی یک دست، دست نخورده و جدا مانده است؛ کوشش هایی برای هم آهنگ ساختن، همه از یزدان شناسی های اوستای پسین است، که بازتاب های آن در ادبیات پهلوی دیده می شود (سنج. ص. ۲۹).

زردشت گذشت جریان جهان را مانند یک میدان مسابقه می دیده است، که نقطه ی آغازین آن آفرینش آغازین بوده است و نقطه ی پایانی آن، آزمایش بزرگ آتش است. او انتظار داشت، که این آزمایش را ببیند، ولی پیش آمدها به گونه ی دیگری گشتند، رسالت وظیفه ی اصلی او شد و آزمایش به زمان آینده کشیده شد. سوشینت هایی که در آزمایش

۳۳- موضوع زاییده شدن خدا (آپولون) است در جزیره دِلَس Delos از مادرش لِتو Leto.

همکاری می‌کنند، تبدیل به انجمن رسالت می‌شوند، آزمایش به گونه‌ی مسایل جهان پسین درمی‌آید. انجمن در این جهت به کار ادامه می‌دهد. فروشی زشت با یک دید کلی بسیار والا سراسر جریان زندگی را، از صحنه‌ی نمایشی آفرینش، تا پایان، در سرآمد زمان‌ها در آینده‌ی ناپیدا، می‌نگرد؛ در این نقطه‌ی پایانی، سوشینت جای خود را دارد. از این متن به بعد است که سوشینت یک مفهوم به‌راستی جهان پسین می‌شود. نوار پیوند دهنده و نیروی مؤثر در این نمایش جهانی، فروشی‌ها هستند.

۱۳۷۶ اینها هستند کوشاترین در کارکرد برای «بحران» (یاه)

از آفریدگان هر دو مینو:

فروشی‌های نیکو، زورمند اثربخش

فروشی‌های گروندگان آشه،

که استوار و راست ایستاده‌اند،

هنگامی که هر دو مینو چیزها را آفریدند،

مینوی اثربخش و مینوی زشت.

۷۷ هنگامی که مینوی زشت بر آفرینش

و هواشه چیره شد،

سپس آن دو، نگاهبانان در میان آمدند:

وهومته و آتش.

۷۸ این هر دو، دشمنان را شکست دادند،

دشمنی‌های مینوی زشت، دشمنی‌های پُردروگ،

که (مینوی زشت) آب‌ها را از جریان توانست باز دارد،

و نه گیاهان را از جوانه زدن،

و اینک آب‌های بسیار تند

آفریننده‌ی نیرومند،

اهورمزداه فرمانروا، جاری شدند،

و گیاهان بر شکفتند.

بیشتر اصطلاحات گاهانی است؛ دو مینو را، که در یسن ۳ به بعد ۳۰ آمده بودند، اینجا

باز می‌بینیم، و وُهومَنَه و آتش هم جفت نیک آشنای گاهانی هستند. اما روح این افسانه سراسر غیر گاهانی است. هر دو مینیوکار خود را انجام داده‌اند و جهان زیبای اِشه، زمین نیکبخت نیالوده، هم اکنون پایان یافته است، آب‌ها در انتظارند که به‌راه افتند یا گیاهان در انتظار که برویند. آنگاه مینیوی زشت حمله‌یی وحشتناک می‌کند، که آب‌ها از جایشان نجبنند، گیاهان تهدید می‌شوند که در تخم گشته شوند. اما وُهومنه و آتش این حمله را در هم می‌شکنند، و با یک زنش سحرانگیز آب‌ها به‌راه می‌افتند و گیاهان جوانه می‌زنند. این به‌راستی یک افسانه‌ی دوگانه‌ی آفرینش است، که بر یک نبرد آغازین میان دو نیروی آشتی ناپذیر بنیاد شده است؛ یک باروری بسیار ابتدایی و طبیعی آفرینش است، که آفرینش آسمانی را با جریان بی‌مانع آب‌ها و رویش آزاد گیاهان یکی می‌داند. این افسانه بیش از آنکه از محیط زردشتی ریشه گرفته باشد بسیار زنده، طبیعت‌گرا و ساده است. شاید در اصل وابسته به دین میثره بوده است. ولی همگی یکپارچه رنگ زردشتی گرفته است. این افسانه شکل اصلی یک گزارش آفرینش زردشتی را مجسم می‌کند که سپس در درازای زمان و در دست یزدان شناسان بی‌اندازه دگرگون شده است.

فروشی‌ها در هنگام آفرینش حضور داشتند. آنها پیش از جهان هستی وجود داشتند و همان‌گونه که آنان در آغازین حاضر بودند، در پایان «بحران» هم حاضر خواهند بود. فروشی‌ها یک وظیفه‌ی آن جهانی در این جهان بر عهده دارند.

هر گاه به کهن‌ترین صورت جهان‌پسین زردشتی پردازیم، باید به یک سند دیگری توجه داشته باشیم و آن خُورَنَه یشت است (یشت ۱۹). این یشت از محافل اصلی میثره برخاسته است، ولی در پاره‌یی از بخش‌ها سخت رنگ زردشتی گرفته است، و این بخش‌ها به شدت رنگ جهان‌پسین دارد. اگر از دو یشت فروشی و آناهیتا می‌توانستیم نتیجه‌گیری کنیم که محلّ جهان‌پسین زردشتی را در وُئوروکَشَه و رَها باید یافت، این یشت به آن جهان مرکزیت دیگری می‌داد و آن دریاچه‌ی کَنَسَه ثویه است که رودخانه هیتومَنَت به آن می‌ریزد و همان دریاچه یا بهتر بگوییم مرداب هامون کنونی در مرز ایران و افغانستان، و رودخانه‌ی هیلَمَند (هیرمند) است، که در آن مرداب می‌ریزد و در افغانستان جاری است. پاره‌یی اینجا را جایگاه و خاستگاه اصلی دانسته‌اند، و چون به گواهی تاریخ دین، جهان‌پسین بیشتر به نقطه‌یی بستگی پیدا می‌کند که بنیادگذار دین در

آنجا در کار و کوشش بوده، بدین گونه در آن اشاره‌ی می‌بینند به این نکته که زردشت خود تلاش خود را در این بخش به کار می‌برده است^(۱). من در این نظر نمی‌توانم شرکت کنم. وئوروکشه و گئسویته، رها و هئیتومنت باید با هم یکسان و هم‌ارزش باشند و حال آنکه چنین نیست و اینها با هم سازگار نیستند^(۲). اگر چنین بود نام‌های جغرافیایی اصولاً معنا و اهمیت خود را از دست می‌دادند. توضیح این از گونه‌ی دیگری باید باشد. آیین خورنه که با میثَره پرستان «آریایی»، گردانندگان سیاست، با مرکزی در واحه‌ی مرو سخت پیوسته است، چنان که پیدا است دو کانون داشته است. از یک سو آمد و شد با محفل وئوروکشه داشت، چنان که لشکرکشی‌های بزرگ «آریایی» به سوی شمال نشان می‌دهد، و در نتیجه‌ی همین لشکرکشی‌ها بود که سلسله‌ی گوی به قدرت رسید. از سوی دیگر این آیین خورنه، به‌ویژه با هئیتومنت و بخشی که از آن آبیاری می‌شود، پیوسته است و بی‌اندازه به نیروی خورنه وابسته است (یشت ۶۸-۱۹۶۶؛ سنج. ص. ۷۶). بدون تردید از این رو که سلسله‌ی پراهمیتی در کناره‌ی آن فرمانروایی می‌کرده است. جای دادن جهان پسین در این سرزمین تنها نشانی است از تلاشی که در راه زردشتی کردن آیین خورنه، که وابسته به این رودخانه و دریاچه‌ی که این رودخانه در آن می‌ریزد می‌شده است. پس این تعیین جا از کارهای بعدی است و برای بررسی تاریخ جهان پسین زردشتی، تنها تا این اندازه جالب است که نشان می‌دهد یک دریاچه جزء جدایی‌ناپذیر باورهای جهان پسین است. زردشتی شدن این آیین می‌رساند که دین زردشتی در سرزمین اصلی دین میثَره سخت ریشه دوانیده است. این موضوع بخش تازه‌تری را در تاریخ گسترش دین زردشتی بازگو می‌کند، چنان که به‌زودی خواهیم دید.

زردشت از روی زمین رخت بر نیسته است. نطفه‌ی او به‌جای مانده است. آن نطفه را ۹۹۹۹۹ فروشی نگاهبانی می‌کنند (۱۳۶۲). زردشت خود به‌هنگام زندگانی یک مهدی بود؛ در باور انجمن آتش زردشت همچون مهدی پنهان زندگی می‌کند.

یک روز، هنگام پایان رسیدن زمان، دوشیزه‌ی - که از این نطفه بارور می‌شود، هر چند این نکته صراحتاً گفته نمی‌شود - کسی را خواهد زایید «که بر تمام دشمنی دُئیوها و مردم پیروز خواهد شد» (۱۳۱۴۲، ۱۹۹۲). نام این دوشیزه اِردَت - فِذری است، ولی نامی که در جهان پسین دارد ویسپَه - توروئیری «چیره بر همه» خواهد بود. این نام نام

ویسپَه توروشی را به یاد می آورد که به همین معنا است و در یشت ۱۳۱۳۹ به عنوان نام یک زن در ردیفی می آید که گویا نام دختر ویشتاسپه در آن گنجانده شده است. پس دوشیزه‌یی که در جهان پسین می آید ممکن است یکی از کسان خانوادگی ویشتاسپه تصوّر شده باشد. این «چیره‌گر» اَسْتَوْتِ اِرْتَه است و عنوان او در جهان پسین سَوَشِیْنَت است. او «سوشینتِ شکنده‌ی ایستادگی» است و اَسْتَوْتِ اِرْتَه نامیده می شود. «سَوَشِیْنَت نامیده می شود زیرا برای سراسر جهان مادی، رهایی (سَوَه، نک. ص. ۲۴۲) خواهد آورد. اَسْتَوْتِ ارته خوانده می شود زیرا که او خود از جهان مادی است و با روح زندگی (اوشْتَه uštana) آراسته شده، خواهد کوشید که از نو جاودانگی مادی را پدید آورد»^(۱) (۱۳۱۲۹). نام استوت ارته صورت اصلی واژه‌یی را نشان می دهد که بایستی به شیوه‌ی خط اوستایی استوت اَشَه باشد. این نام از سرود گاهانی ۴۳۱۶ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۲۴) ساخته شده، و در آنجا چنین می آید که: «امید است که اِشَه، مادی (اَسْتَوْت) بشود، پرنیرو به میانجی جان زندگی». این قطعه چنان که دیدیم درون مایه‌ی جهان پسین دارد.

این استوت ارته بالاترین نقطه‌ی پرداختگی نژاد آدمی است. همه‌ی بخش‌های فهرست‌های بالا بلند فروشی‌های گروندگان اِشَه در فروشی یشت، با یک نیایش برای فروشی استوت ارته پایان می یابند (۱۳۱۱۰ و ۱۱۷ و ۱۲۸). مجموع فروشی‌ها در عبارت «همه‌ی فروشی‌های گروندگان اِشَه» از گِیَه مَرْتَن تا سَوَشِیْنَت، (۱۳۱۴۵) خلاصه می شود. متن‌های کهن اوستایی هیچ سوشینت فردی دیگری به عنوان استوت ارته، که چیزی جز جسمانیّت یافتن دوباره‌ی زردشت نیست، نمی شناسد. در کنار او گروه نامعینی از یاری کنندگان در کار پایانی زیر عنوان فرسَوُچَرتر (frašō.čarətar) «فرشه‌گران جهان» جای گرفته‌اند، که نازاییدگان‌اند (یشت ۱۹۲۲-۱۳۱۷) و یکبار (۱۳۱۷) با صفت «سوشینت‌ها» می آیند. فرضیات و حدس‌های بعدی از آن دو نامی که در یشت ۱۳۱۷۸ پیش از استوت اِرْتَه قرار دارد، یعنی اوخشیت اِرْتَه و اوخشیت نِماه، پهلوانان جهان پسین را از نطفه‌ی زردشت ساخته است، و بدین گونه در نوشته‌های پهلوی ردیف معروف هوشِیْتَر، هوشِیْتَر ماه و سوشینت پدید آمده است (ص. ۳۰). همچنین از دو نام زنی که در یشت ۱۳۱۴۲ پیش از دوشیزه‌ی جهان پسین، اِرْدَتْ فِذْری، می آید، یک ردیف زنانی،

که با مردان جهان پسین سازگار است، ساخته شده است. چنین می‌نماید که نگاهبانی نطفه‌ی زردشت در یک دریاچه، از باورداشت‌های زردشتی نخستین باشد - نطفه از این دید بنا بر طبیعت خود عنصری آسمانی است - همچنین این عقیده که سوشینت باید در یک دریاچه زاییده شود، باید زردشتی اصلی باشد یَگِیژ Tegnér (شاعر سوئدی) نمی‌دانست که چه اندازه به‌باور ایرانی سوشینت نزدیک شده بود وقتی آن سخنان معروف را در «سوی» svea (نام کهن سوئدی) می‌نوشت:

تو در زیر دریا خفته‌یی

در دروازه‌ی شرقی،

تو ای روز، که شرف ما را نو می‌کنی.

برخیز، به‌بالا بشتاب،

به‌بالا برتر از دریای نیلگون

بدین سو، تو ای کینه‌کش نازاییده...

بنا بر یشت خورنه (۱۹۹۲) استوت‌یرته که از ویسپه تَورَوَئیری است، از دریاچه کَنَسَوَیَه، از آب‌های سیراب از خورنه از رودخانه‌ی هَیْتومنت پدید خواهد آمد. اما به‌دلایلی که پیش از این به‌آن اشاره شد، و پس از این هم یاد خواهد شد، باید اینها از پدیده‌های بعدی باشند. در فروشی یشت، که بی‌گمان یشت کهنه‌یی است، از آب‌ها سخنی در میان نیست، ولی این تصادفی نیست که درست پیش از جایی که سخن از نطفه‌ی زردشت است فروشی‌ها نیایش می‌شوند، فروشی‌هایی که ۹۹۹۹۹ در شمارند، دریاچه‌ی وئوروکشه را می‌پایند. این ۹۹۹۹۹ فروشی گونه‌ی نگاهبانان در جهان پسینی هستند، که پیکر فرزند سامه، یعنی کرساسپه را تا پایان زمان نگاهبانی می‌کنند (۱۳۶۱). اگر همه نشانه‌ها درست باشند، گمان می‌رود که در اصل، نطفه‌ی زردشت در وئوروکشه نگاهبانی می‌شود. پیوند میان این نطفه و خورنه بی‌گمان اصولاً بنیادین و کاملاً طبیعی است، زیرا خورنه چیزی جز روان خانواده یک پهلوان نیست (ص. ۸۱)؛ ولی خورنه به‌دریاچه‌ی کانسَه ثوبه بسته و دربند نیست، دریاچه‌ی وئوروکشه هم به‌صورت برجسته‌یی یک دریاچه‌ی خورنه است (ص. ۲۷۱).

چنان که پیش از این گفتیم، کِرساسپَه را هم - در حقیقت کالبد او را، کِهَرپَه، که همچنان در روی زمین ماندگار پنداشته می‌شود، ۹۹۹۹۹ فروشی نگاهبانی می‌کنند، ظاهراً در وئوروکشه، آنجا که وی کار بزرگ خود، یعنی کشتن گَنَدِرَوَه، را انجام داد (یشت ۳۷۵ به بعد). پس او هم یک مهدی غایب است، یگانه کسی که در کنار زردشت است و در اوستای کهن این افتخار به او داده می‌شود. گویا او یکی از دوست داشتنی‌ترین و مردم پسندترین پهلوانان انجمن بنیادین بوده است، گونه‌یی هراکلیس تورانی. کرساسپه درست در محیط افسانه‌یی تیره قرار می‌گیرد (ص. ۲۷۵). خورنه یشت (۴۴-۱۹۳۸)، شرح دلکشی از کارهای پهلوانی او می‌دهد. نامورترین آنها که از آن بسیار یاد می‌شود نبرد او است با اژدهای شاخدار و زهرپراکنی، که او را دریند می‌کند و دیگ خوراک را هنگامی که در کار آماده کردن آن بود بر پشت او گذاشت، ولی اهریمن از سوز آتش به خشم آمده، با یک پرش زورمندانه دیگ را با آب جوش بر می‌گرداند، چنان که کرساسپه سراسیمه می‌گریزد^(۱). کرساسپه بسیاری از مردان با نام‌های شگفت‌انگیز و خواست‌های شگفت‌انگیز را می‌کشد. او سناویدَنَکه را که هنوز جوان نارسیده‌یی بود گشته است، «از ضربه‌ی شاخدار با چنگال‌هایی از سنگ^(۲)»، که کرساسپه را تهدید می‌کرد، که اگر او خود جوانی رسیده بود، زمین را چرخ و آسمان را گردونه خود می‌کرد، سپتنه مینیو را از «گروَدنمانه»^(۳) به زیر می‌آورد و انگره مینیو را از دوزخ نفرین شده بیرون می‌آورد و آن دو را به گردونه‌ی خود بست (۴/۱۹۴۳) - گویی که یک نوآموز شمنی خرد خود را از دست داده بوده است؛ سپتنه مینیو و آنگره مینیو طبیعی است که از سوی گزارشگر زردشتی افزوده شده است. او جوجه‌ی پُئنه را کشت، نُه پسر، و جوجه‌ی نیویکه Nivika و داشتیانی Dāštayāni را کشت؛ کشنده‌ی برادرش اورواخشیه (ص. ۶۷)، هیتاسپَه‌ی زرین تاج را او کشت و زیر گردونه‌ی خود افکند (یشت ۱۵۲۸). یکی از قربانیان او وِرَشَوَه بود از خانواده‌ی دانی؛ شاید این یک معادلی است از دانو، که تیره‌یی تورانی است (ص. ۲۶۴). دیگری نامش پِئنه ثونه بود که به جاودان (پئی ریکا) سخت سرسپرده بود؛ این نکته باید با آنچه در ص. ۳۱۳ گفتیم سنجیده شود. کرساسپه جوانی بود با موهای تابدار، آراسته به گرز پرتابی؛ زورمندتر از همه‌ی مردم زورمند، جز زردشت. او برای ویو قربانی کرد (یشت ۲۷ به بعد ۱۵) و از این رو از آن محیط آیین این خدای جنگ و مرگ وحشتناک

بود (ص. ۳۱۶ و بعد)؛ ولی روایت بعدی گزارش می‌دهد که او با باد پیکار کرد. انجمن بزرگداشت خود را درباره‌ی او همه‌ی وقت‌ها رعایت نمی‌کرده است. در دوره‌ی زردشتی بعدی نیز یک چهره‌ی جهان پسین به‌خود می‌گیرد و در پایان زمان دیو آزاد شده‌ی آژی دهاکه را می‌کشد، اما تا آن زمان او در دوزخ در زنجیر است، به‌گناه اینکه آتش، فرزند آهورمزده، را از خود رنجانده و از این بالاتر، کشته است.^(۱) چه تضادهای آیینی در زیر این دگرگونی پنهان شده است، از دانش ما بیرون است.

اکنون چه چیزی در روزگار واپسین روی خواهد داد؟ نخست باید اینجا به باوری که از نظر تاریخ دین بی‌اندازه مهم و گسترده است اشاره کرد: مردگان برخوانند خواست. این موضوع بسیار روشن و آشکار در خُورته یشت گفته می‌شود (۱۹۱۱/۸۹): «چون مردگان برخیزند، آنگاه نمیرای زنده خواهد آمد، سپس هستی (آهو) بر آرزو فرشته می‌شود.»

من اینجا از فرصت استفاده کرده از مورد استدلال برای باور رستاخیز اوستایی، موردی را که بیشتر یاد می‌شود، یعنی یشت ۱۳۱۱ (= ۲۸-۱۳۲۲) را کنار می‌گذارم. این بند را چنین ترجمه می‌کنند^(۲): «با توانگری آنان (=فروشی‌ها) و فرّ آنان من (=آهورمزده) ای زردشت، در زهدان‌ها پسران را چنان نگهداری کردم که آنان نمیرند تا از هم گسیختگی (ویدئاتو) تعیین شده [برای همه]؛ [به‌یاری توانگری و فرّ آنان] به‌هنگام «بخش کردن مزد» (ویم به‌صورت جمع) استخوان‌ها و موها و گوشت و دل و روده و پاها و اندام‌های جنسی را دوباره به‌هم خواهم پیوست.» «بخش کردن مزد» باید به‌معنای رستاخیز باشد و ما باید یک صحنه‌ی رستاخیز داشته باشیم، چیزی از گونه‌ی صحنه‌ی مشهور بخش ۳۷ کتاب حزقیال در تورات، که دست و پاهای خشکیده به‌هم پیوسته و به گوشت، پی و پوست پوشیده می‌شوند. ولی نخست آنکه واژه‌ی «دوباره» به‌ناحق پیش از «به‌هم پیوستن» گنجانده شده است؛ هیچ واژه‌یی به‌این معنا در متن وجود ندارد. و آنچه که از این هم مهم‌تر است اینکه همه‌ی این توجیه با شکست و نومیدی روبه‌رو می‌شود، زیرا اصطلاح ویم از بن غلط بازگو شده است^(۳). این واژه هیچ معنای جهان پسین ندارد. در دو جای دیگر این واژه دیده می‌شود، یکی در گاهان ۴۸۷ است و یکی دیگر در تیشتریه یشت (یشت ۸۹) است. در این جای دوّمی معنای آن به‌اندازه‌ی کافی روشن است: در

آنجا این واژه (جمع بسته شده و به همان گونه که در یسن ۱۳۱۱ است) برای «رهایی، آزاد شدن» ابرها از آب آمده است؛ معلوم نیست که بارتلمه چگونه توانسته به این واژه در اینجا معنای «جهان» بدهد. سرچشمه برای این توجیه پیدا است که یسن گاهانی است که در آن پیوستگی «ویم و هومنه به میانجی آشه» دیده می شود. ولی اینجا به هیچ روی سخن از رویدادهای جهان پسین نیست، بلکه گفتگو از حالت خلسه است: به خوبی می شود این تکه را چنین ترجمه کرد «بیرون آمدن و آزادی و هومنه» یعنی در دیدار شدید خلسه. معنای وید/تو را بارتلمه چنان که پیدا است با توجه به نام دیو نعلش، آستو وید/تو Astō.vīdōtu «آب کننده ی استخوان ها» دانسته است؛ ولی وید/تو از نظر ریشه شناسی تنها به معنای «جدایی» است و طبیعی است که در موقعیت های گوناگون می تواند به کار رود. هم وید/تو «جدایی» و هم ویم «رهایی، آزادی» باید در اینجا اصطلاح هایی برای عمل زایمان باشد. این تکه را بدین گونه باید ترجمه کرد: «از توانگری و فرّ و شکوه فروشی ها، من (= اهور مزدا) از پسران در زهدان به خوبی نگاهداری می کنم، بدان سان که آنان نمیرند؛ تا به هنگام آزاد کردن «وید/تو» در زایمان (ویم)، استخوان ها و موها را به هم می پیوندم.» تا پایان. این تکه به خوبی بستگی پیدا می کند به شکل گرفتن جنین در زهدان.

ولی به هر حال باور رستخیز برای دین زردشتی باستان به روشنی وجود دارد و تا به امروز یک جزء زنده ی این باور است. چگونه باید پیدایش آن را در انجمن توجیه کرد؟ این باورداشت با هیچ واژه یی در گاهان برخورد ندارد، و آنچه بیش از همه اثری در آنجا نیست امکانات و مفروضات این باورداشت است. پیوستگی روان/اورون با جهان آسمانی در خلسه در آنجا بر باور مرگ سخت فزونی دارد (ص. ۱۸۸ به بعد). آیین به خاک سپردن مرده هم بازدارنده ی چنین باوری است. کوچکترین اشاره یی در دست نداریم که انجمن گاهانی با مردگان خودش چه رفتاری می کرده است، ولی اگر بنا باشد که اصولاً به قراین در مسایل تاریخی گونه یی ارزش گذارده شود، باید چنین پنداشت که این آیین در نزد ملت های دشت های آسیای مرکزی، از زمانی که آدمی به یاد دارد، به گونه ی معمول بوده است: مردگان بیرون گذاشته می شدند تا جانوران آنها را پاره پاره کنند. این آن گونه آیین خاک سپاری کهن زردشتی است که امروز هم همچنان در بمبئی

به کار می‌رود، هر چند دگرگونی‌هایی در آن داده شده؛ استرابون (C.۵۱۷) آن را به گونه‌ی وحشتناکی نزد مردم باکتری (بلخ) و ماساگت دیده است. بیماران و فرتوتان را پیش از مرگ بیرون می‌گذاشتند (C.۵۱۳)، در صورتی که هردوت (۱/۲۱۶) گزارش می‌دهد، که اینان کسانی را که به یک بیماری می‌مردند در خاک می‌کردند. این آیین هنوز نزد مغول‌ها هست و اصولاً مربوط است به تیره‌هایی که در دشت زندگی می‌کنند. فقط هنگامی که این گونه آیین به خاک سپردن فرض شود می‌توان به نظر گاهان درباره‌ی مسئله‌ی مرگ، که تا اندازه‌ی هم باید گفت موجود نیست پی برد، زیرا مسئله‌ی کالبد مرده هرگز مورد توجه نبود. اما اگر انسان اصولاً به آن مانده‌های میرای آن مرده نیندیشد، اگر سفر روان به آسمان تنها اندیشه‌ی چیره در برابر مرگ باشد، پس زمینه‌ی هم برای باور به رستاخیز موجود نیست. برای اینکه بتوان باور کرد که مردگان برخوانند خاست، باید آنها به اصطلاح وجود داشته باشند - باید انسان دیده باشد که مردگان در درون خاک چگونه جای می‌گرفتند باید این امکان برای انسان وجود داشته باشد که گور را ببیند و در پیش چشم او این آیین دینی را انجام دهند، باید گورهای پدران را بتواند مشخص کند، کوتاه سخن، باید یک نسل انسانی مردگان تیره و خانواده را دیده و درک کرده باشد. به خاک سپردن نزد مردم ساکن به نظر من نخستین شرط لازم است برای اینکه باور به رستاخیز مردگان اصولاً وجود داشته باشد.

پیش از این (ص. ۶۵) گفتیم که فرّوشی یشت، که بر این باور بود که ارواح نیاکان در فضا به سر می‌برند، به همین گونه هم با برداشت زمینی (این جهانی) آن آشنا است: اینها توشنی شاد «در آرامش» یعنی در آغوش زمین «نشیننده» هستند، و اینها پیوند بسیار با چشمه‌ها و گیاهان دارند. اثری از این چنین برداشت را ما در گاهان در نام کهن آرمیتی یافتیم، توشنامتی (ص. ۱۱۷)، ولی آنجا سخن تنها از یک باقیمانده‌ی سنگ شده و بدون هیچ گونه بستگی با زندگی موجود بود. و در فرّوشی یشت به عکس توشنامتی، این باور هر چند به صورت دیگری گسترده شده، به خوبی زنده و بارور است. بدون تردید باید فرض کنیم که در پشت این موضوع یک گونه رفتار دیگری برای خاک سپردن هست تا آنچه که روال گاهان است، و آن زیر خاک کردن است که برای تیره‌ی فریانه باید فرض کرد. یک لحظه هم نباید در این اندیشه بود که دین زردشتی چنین آیینی را، که همه وقت

با بیزاری بسیار به آن می نگرسته، پذیرفته باشد. اما این دین آیین فروشی را که بر این رسم گور بنیاد شده پذیرفته است. ریشه‌ی باور رستخیز زردشتی در آیین فروشی کهن‌ترین انجمن زردشتی است و بدون این آیین پنداشتنی نیست.

با این همه طبیعی است که باور رستخیز نشان دهنده‌ی یک نوآفرینی بزرگ و گستاخانه است، یک پرش و جهشی است ناگهانی و نه یک دگرگونی تدریجی و گام به گام. ملت‌های بی‌شمار همین باور را درباره‌ی مرگ و رسم مردگان دارا بوده‌اند و هنوز هم دارند، ولی آنها هرگز این جهش را انجام نداده‌اند. اینکه این جهش در اینجا روی داده است یک استثناء است و آن بر این پایه است که این دین استثنائاً دارای یک جهان پسین است و این جهان پسین خود برانگیزه‌ی بازگشت بنیادگذار دین در پایان جهان، پس از یک زندگی پنهانی در روی زمین استوار است. اینکه رهبر و پیشوای انجمن دینی بر خواهد خاست، در عین حال به معنای این است که انجمن بر خواهد خاست.

پیکار بزرگ انجامین را در پایان خورنه یشت، یشت ۲۶-۱۹۱۳ می خوانیم. این متن کهنی است که بدبختانه چندان دست نخورده و خوب به دست ما نرسیده است؛ این متن به طور کلی پایان کار تاریخ پهلوانان را در میان بزرگترین جنگ‌های پهلوانی، هنگامی که جهان سرانجام فرشته می شود، بازگو می کند. کاربرد فنی مگه به ویژه اینجا برجسته می شود؛ سوشینت، استوت اِرتِه، از پس زمان‌های دراز، دست خود را به گروه نخستین سوشینت می سپارد:

۱۹۹۲ هنگامیکه استوت ارته پدید می آید

از آب دریای کَنسه ثویه،

فرستاده‌ی مزدا ه اهوره،

فرزند ویسپه ثور وئیری،

گرز شکننده‌ی ایستادگی در گردش،

گرزی که تَرثونه‌ی زورمند آن را برداشت

هنگامی که اژی دهاکه کشته شد.

گرزی که فره رسین تورانی داشت

۹۳ هنگامی که زئینی گو وُزگوئند کشته شد^(۱)،

گرزی که کوی هئوسرّوه داشت

هنگامی که فره رسین تورانی کشته شد

گریزی که کوی و یشتاسپه داشت
 تا کین اشه را از سپاه دشمن بگیرد
 با آن گرز خواهد توانست دروگ را براند
 از هستی‌های زنده‌ی اشه‌یی
 با چشم‌های خرتو او خواهد نگریست
 به دقت بر همه‌ی آفرینش خواهد نگریست،
 [دروگ زشت را] (۹۱) از تخمه‌ی زشت
 از همه چیز که در جهان مادی هست
 با چشمان ایژا خواهد نگریست (۹۲).
 با پرستاری با توجه او ماندگار خواهد کرد
 همه‌ی آنچه را که زنده است در جهان مادی.
 ۹۵ دوستان او پیش خواهند آمد
 دوستان استوت اِرتَه‌ی ایستادگی شکن،
 با اندیشه‌ی نیکو، سخن نیکو،
 کار نیکو، دثنای نیکو،
 بی آنکه سخنی به دروغ بگویند،
 با زبان خودشان (۹۳).
 از پیش آنان ایشمه دور خواهد شد
 آنکه دارای گرز خونین، و خورنه‌ی بد است.
 جهان آشه بر جهان دروگ، پیروز خواهد شد،
 از تخمه‌ی بد، خانواده‌ی تاریکی.
 ۹۶ او بر آکه مته پیروز خواهد شد -
 وهومنه بر آکه مته پیروز خواهد شد؛
 او بر دروغگویی چیره خواهد شد -
 سخن راست بر دروغگویی چیره خواهد شد؛
 هئوروات و امِرتات پیروز خواهند شد.
 بر هر دو: گرسنگی و تشنگی؛
 هئوروات و امِرتات پیروز خواهند شد
 بر گرسنگی و تشنگی بد.
 از اینجا به دور خواهد شد بدکاره،

آنگره مینیو، نیروی بدش ربوده خواهد شد.
و جهان از پیری، مرگ، پوسیدگی، تباهی رها خواهد شد، زنده در جاودانگی،
سرشار از نیروی تندرستی بخش آسمانی در جاودانگی و فرمانروا به خواست آزاد
(۱۹۱۱/۸۹).

پژوهشی که در بالا انجام شد ما را به جایگاه انجمن زردشتی نخستین در رها و وئوروکشه رساند، دو نقطه که از بخش های سیحون و دریاچه ی آرال بودند و یک تبلیغ و مأموریت بزرگ، که در همان نیت شخصی خود بنیادگذار دین پی ریزی شده، پدیدار شد. با وجود این هنوز سرچشمه یی برای این همه دلیل یعنی میهن انجمن گاهانی وجود ندارد؛ و یک دیدی برای پیامی که در یک زمان معین، مرکز دین زردشتی را به سوی غرب تغییر داده باشد، به دست نیاوردیم. ما باید اکنون به طور جدی به مسئله ی جغرافیا و تاریخ گسترش دین زردشتی پردازیم.

خوشبختانه در اوستا سندی در دست داریم، که چیزی مانند تاریخ تبلیغ زردشتی به دست ما می دهد - تا آنجا که ایرانیان بنا بر شرایط خودشان چنین سندی را می توانند تهیه کنند. این سند بخش نخست کتاب وندیداد است. در اینجا فهرست بالا بلندی از آسه asah و شویره šōiθra برشمرده می شود، و این دو اصطلاح است که باید دقیق تر به آن بنگریم. با اصطلاح شویره از انجمن گاهانی آشنا هستیم، جاهایی که این واژه به جای زنتو «تیره» در متن های غیرگاهانی، می آید (ص. ۹۳). در گاهان شویره نخستین بخش پس از دَهیو، «سرزمین، بخش» است، و همسان آن شاید Dorfschaft «سرزمین دهکده یی» در زبان ما باشد. در بیرون از گاهان به نظر می رسد که این واژه به طور کلی بخشی را نشان می دهد، که یک تیره، یا دسته یی از یک تیره، از آن سود می جسته، جایی که آن تیره رمه های خود را در چراگاه می رانده؛ می تواند یک بخش بزرگ، یک سرزمینی باشد به همان معنایی که Västman-land، Söderman-land و جز اینها است. در اوستای نوین این واژه بیشتر همراه با آسه به کار می رود و آن را به «جایگاه» ترجمه می کنند. مقصود از این واژه شاید جایی بوده با بخش مربوط به آن که مرکز شویره و نقطه ی میانین زندگانی همگانی آن بخش بوده است. من در صفحات آینده درباره ی «بخش آسه» و

«بخش شویره» سخن خواهم گفت^(۱).

حقیقت فهرستی را که در فرگرد یکم در وندیداد داده شده، تاکنون یکسره به‌درستی ندانسته‌اند، چه آن را گونه‌یی سند سیاسی، فهرست رسمی از شهرها و سرزمین‌هایی می‌دانند که روزگاری به‌کشور ایران در غرب تعلق داشته است - آندِ رَاس تاریخ این زمان را ۱۴۰ سال پیش از مسیح می‌داند و مربوط به‌زمان پادشاهی میثردات اشکانی (۱۷۴-۱۳۶ پیش از م.) فرض می‌کند، هرتسفلد آن را چند دهه زودتر می‌داند^(۲). تاریخ پایان این سند هر چه باشد، یک نکته قطعی است و آن این است که این سند بنا بر طبیعت و منظوری که دارد یکسره چیز دیگری است تا یک سند سیاسی. این سند دارای یک موضوع یکدست دینی و وابسته به‌تاریخ انجمن است؛ وگرنه جای آن در اوستا نبود.

این فهرست آغاز می‌شود با توضیحات رسمی از زبان خود اهورمزده (۱۱): «من کسی هستم که [هر] بخش آسَه را که به‌هیچ روی خوشی پیش نمی‌آورد، تبدیل به‌نشیمین یک رامن ساختم» یعنی نشیمنگاهی که خدای «آرامش خوب چراگاه» در آن فرمانروایی می‌کند (ص. ۲۵۳). «چه اگر من [هر] بخش آسَه را که به‌هیچ روی خوشی نمی‌آورد، تبدیل به‌نشیمنگاه یک رامن نمی‌ساختم، همه جهان مادی به‌اثیرنم وئجه کوچ می‌کرد»، زیرا این، درست پشت سر آن چیزی می‌آید، که نخستین و بهترین سرزمین‌های آفریده‌ی اهورمزده نامیده شده است. پس اگر اهورمزده بخش‌های گوناگون را ندیده بود و آنجا آرامش خوب چراگاه را برپا نمی‌کرد، در آن صورت تنها اثیرنم وئجه جای زندگی در جهان بود. اهورمزده در اینجا طبیعی است که سازگار با انجمن زردشتی سخن می‌گوید: جمله‌های یاد شده برانگیزانده‌ی تبلیغ و پیام زردشتی است. اگر انجمن گسترده نشده بود، سراسر جهان انسانی نیازمند بود در میهن انجمن نخستین، اثیرنم وئجه، جای‌گزینند؛ جاهای دیگر جهان جای زندگی نبود.

از این گسترش در این فهرست هم سخن می‌رود. این بدین گونه انجام می‌گیرد که می‌گوید: اهورمزده نخستین بخش خوب، سؤمین بخش و همچنین چندمین بخش خوب فلان سرزمین و فلان سرزمین را آفرید. درباره‌ی هر یک از بخش‌ها گفته می‌شود که کدام بدبختی و ناخوشی را آنگره مینو به‌عنوان ضد آفرینش در آنجا آفرید. در

بسیاری از موارد، سخن از آیین‌ها یا خوه‌ای زشت و آیین‌های دینی است که با برداشت دینی و اخلاقی دین زردشتی ناسازگار است.

۱- نخستین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره، که اهورمزداه آفرید آئیرینم و رَجَه بود، با دایتیا Dāityā دی خوب. برای آفت آن سرزمین که انگره مینیو آفرید (مار رَئوی دیتِه raoidita (مارهای سرخ، گونه‌ی اژدها؟) و زمستان آفریده‌ی دَئوه است. «ده ماه آنجا زمستان است، تنها دو ماه تابستان است و در این زمان (شاید مقصود آن ده ماه زمستان است) آب‌ها یخ بسته، زمین یخ بسته و گیاهان یخ بسته‌اند. آنجا میان زمستان و دل زمستان است؛ هرگاه زمستان بگذرد، سیلاب‌های بسیار درخواهد آمد.»

۲- دَومین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزداه آفرید سرزمین چارپا (گَوه ص. ۵۷) است که سرزمین سوغذه است. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید مگس چارپا است که مرگ بسیار در میان گاو و گوساله‌ها برپا می‌کند (۹). این همان سرزمین سغد باستان است که میان شاخه‌ی میانین سیحون و جیحون قرار گرفته. در نوشته‌های باستان مرکز سرزمین مَرکنده و یا سرزمین سمرقند امروزی است؛ آن‌گونه که اینجا نامیده می‌شود چنین می‌نماید که مرکز واقعی نداشته بلکه بیشتر یک کشور برونی است.

۳- سَومین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزداه آفرید سرزمین مَورو Mouru است که سرزمین گروندگان آسَه است. آفت آن سرزمین که انگره مینیو آفرید مَرِدا marōdā و ویشرا viθušā است. معنای این دو واژه ناشناخته مانده^(۱). مَورو شکل اوستایی مَرگو در فب است که در نوشته‌های باستان نام سرزمین مَرگیانه از آن ساخته شده است؛ این همان مرو امروزی است با واحه‌ی که پیرامون آن است. اینجا مرکزی برای پرستش میثره بود (ص. ۵۴)

۴- چهارمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزداه آفرید باخدی بود که زیبا و دارای درفش افراشته است. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید بَرَوَرَه اوسَدَه بود^(۲) - معنای آن روشن نیست. باخدی که در واژه‌ی بلخ هنوز زنده است صورت نوتری از واژه‌ی فارسی باستان باختری است، که نویسندگان باستان از آن نام سرزمین باکتریانه را ساخته‌اند؛ این سرزمین در شمال رود جیحون است.

اینکه باخدی درفش برافراشته دارد، به‌روال زبان اوستایی هیچ شهرت خوبی

نیست. به عکس درفش به سپاهیان دشمن داده می‌شود. پس درفش با یک سازمان ارتشی بستگی پیدا می‌کند که معنای آن با دین زردشت اختلاف داشته و نشان دهنده‌ی مردمی بوده است که زردشتیان با آنان پیکار می‌کرده‌اند. به این ترتیب شگفت‌تر این است که فروشی‌ها، که به مردان خشتوی یاری می‌کردند (ص. ۲۷۲ و بعد) دارای درفش‌های باز شده می‌باشند (یشت ۱۳۳۷). پیش از این اشاره شد که این فروشی‌ها به بخش بسیار کهنی در تاریخ دین زردشتی، شاید به خود انجمن بنیادین، برمی‌گردند؛ در تیره‌ی فریانه در آن روزگار هنوز این سازمان وجود داشت. در غرب ایران، بر خلاف گرایش‌های دین زردشتی، درفش به افتخارات بزرگ رسیده است.

۵- پنجمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزده آفرید نِسایه بود که میان موئورو و باخدی جای دارد. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید «...»^{۱)} بود و «دشمنی» بد «بر ضدَّ مَنَه» (وي مَنَهيه vimanahya)

جایگاه نِسایه به اندازه‌یی که باید دقیق داده شده: میان مرو و بلخ، مرگیانه و باکتریانه. با یاری جستن از سفسطه بازی و توضیحات زبان شناسی ناممکن، می‌توان این سرزمین را با بخش نِسایه در ماد (Nisaia) که در نوشته‌های باستان از آن یاد می‌شود پیوسته دانست. این سرزمین جزو بخش هیرکانیه شمرده می‌شد و در سنگ‌نوشته‌ی بهستان با واژه‌ی فارسی باستان، نِسایه، برابر می‌شود^{۲)}. بَتلَمیوس (Ptolemaeus) در روی نقشه‌ی خود در بخش بالای مرو یعنی جنوب واحه‌ی مرو سرزمینی دارد به نام نیگایه Nigaya که شاید صورت غلطی است از نِسایه. به هر صورت نِسایه‌ی اوستا را باید آنجا جستجو کرد. آفت آفریده‌ی انگر مینیو غیرممکن است که «شک و گمان» باشد، چنان‌که ترجمه کرده، و در نتیجه‌ی همانندی ظاهری با یک واژه‌ی فارسی میانه و فارسی نو به اشتباه افتاده‌اند. در هر صورت من نمی‌توانم حدس بزنم که در آن روزگار و آن شرایط چه معنا داشته است. این واژه به همان صورت که در آنجا است چنین معنا می‌دهد: زردشتیان در اینجا برخورد کردند به ایستادگی سرسختانه در برابر ورزش‌ها و کارهای دینی که به‌ویژه با تأثیر مَنَه و وهومَنَه، یعنی ورزش‌های خلسه‌یی مگه، بستگی داشت ما در مرکز واقعی سرزمین پرستش میثَره قرار گرفته‌ایم.

۶- ششمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزده آفرید هَرَبوه بود

که در آنجا «ترک کردن، سپردن» (خانه‌ها به‌هنگام مرگ) رواج دارد. آفتی که آنگرَه مینو برای این سرزمین آفرید شیون وزاری بود.

هریوه، که فارسی باستان آن هَرِیَوَه است، امروز در واژه‌ی هرات زنده است؛ نویسندگان باستان آن مرز و بوم را آزیه می‌خواندند، و چسبیده به شمالِ دُزنگیانه که در سرزمین پیرامون دریاچه‌ی هامون بود، جای داشت؛ یعنی بی‌درنگ به مرز جنوبی نیسایه می‌پیوست. دین زردشتی در اینجا به این آیین برخوردده بود که به‌هنگام مرگ خانه را رها می‌کردند و آیین سوگواری برگزار می‌کردند، و این آیینی است که گویا با برداشت گاهانی از مرگ (ص. ۳۲۷) ناسازگار است و با آیین فَرَوَشی هم، که در آن یکسره روح دیگری حکمفرما بود، هماهنگ نیست. سوگواری در نوشته‌های بعدی هم به‌سختی منع می‌شود^{۱)}.

۷- هفتمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزده آفرید وئیکرته Vaēkərəta بود، آنجا که خارپشت (؟) لانه دارد. آفت این سرزمین که آنگره مینو آفرید زن جادو (پئی ریکا)ی خَنَن تیتی است، که به کرساسپه پیوسته بود.

اکنون می‌رسیم به مرز و بوم تاریخ افسانه‌یی - دینی و پهلوانی. این سرزمین‌ها با کرساسپه بستگی پیدا می‌کند و او کسی است که چنان‌که دیدیم برای خدای ویو در گوده، شاخه‌یی از رودخانه‌ی رها، یعنی در بخش‌های پیرامون میانین یا بالاین رودخانه‌ی سیحون است، قربانی کرده بود (ص. ۲۷۵، ۳۱۷). از این رو من وئیکرته - و صورت‌های دیگر مانند آن را - گونه‌ی بدنوشته‌یی از واژه‌ی ویو-کرته «سرزمین آفریده‌ی ویو»، جایی که ویو برترین خدا بود، می‌دانم و آن را با سرزمین گوده یکی می‌دانم. پس ما در شرقی‌ترین بخشی قرار گرفته‌ایم که در افق اوستایی جای می‌گیرد. ترجمه‌های پهلوی، این سرزمین را در کابل و پیرامون آن جستجو می‌کنند، ولی این تنها حدس است؛ علت آن این است که این واژه درست پشت سر هریوه می‌آید. زن جادوی خَنَن تیتی تنها در اینجا یاد می‌شود؛ این نام که اسم مفعول یک زمانواژه‌ی فراموش شده‌یی است، که در سرزمین هند هم بسیار کمیاب است،^{۲)} کاملاً باستانی است. قطعاً در اینجا اثر و رنگ کهنی از داستان پهلوانی کرساسپه به‌جا مانده است. پئی ریکاها از باورداشت‌های تورانی باستان بود (ص. ۳۱۳). پیوند کرساسپه با چنین موجودی باید از

یک دسته افسانه‌های تورانی یک دست پیش از زردشت پیرامون شخص او برخاسته باشند. این پیوند یقیناً در میزان دشمنی و نفرت دین زردشتی بعدی با کرساسپه سهم کمی نداشته است (ص. ۳۲۵).

۸- هشتمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزده آفرید سرزمین پرچراگاه اوروا بود. آفت آن سرزمین که آفریده‌ی انگره مینیو است، دارندگان (مالکان) بد است.

این سرزمین «دور (۴)» تنها در اینجا نامیده می‌شود. جایگاه آن در پیرامون جنوب فرات (میشان = Mesene)، که ترجمه‌ی پهلوی نشان می‌دهد، پیدا است که بی‌ارزش است، و تنها نماینده‌ی گرایشی است از دین زردشتی غربی، که جای اوستا را به‌سوی غرب می‌کشد. گویا در آنجا مردم غیرایرانی فرمانروایی می‌کرده‌اند. به‌دلایلی که پس از این خواهد آمد، گمان می‌کنم که این بخش سرزمینی در نزدیکی هیرکانی باشد که پشت سر آن می‌آید، مثلاً دشت‌های ترکستان در سوی کرانه‌ی میانین دریای مازندران، به‌هر حال سرزمینی در غرب واحه مرو قرار گرفته بوده است.

۹- نهمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شویره که اهورمزده آفرید خُنْثَه بود که از سرزمین وهرکانه است. آفتی که انگره مینیو برای این سرزمین آفرید گناه نابخشودنی همچنس بازی است.

اکنون درست به‌سوی غرب آمده‌ایم. نام وهرکانه در گرگان امروز در فارسی نوزنده است، یعنی نام باستانی استانی که امروز استرآباد خوانده می‌شود و در گوشه‌ی جنوب شرقی دریای مازندران قرار دارد. این نام هنوز به‌رودخانه‌یی اطلاق می‌شود که در جنوب رود بزرگ اترک (رودخانه‌ی تابستانی Maxenas)، جریان دارد و مانند همین رودخانه به‌دریای مازندران می‌ریزد.^{۱)} وهرکانه در سنگنوشته‌ی بهستان - به‌صورت فارسی باستان وُرْکانه همراه با پَرْئوه یا سرزمین پارت‌ها، خراسان امروزی، نامیده می‌شود. در نوشته‌های کهن این نام برابر است با Hyrcania؛ خُنْثَه را خواسته‌اند با رودخانه‌یی که نزد نویسندگان باستان در هیرکانی نام آن به‌صورت خُرینداس یا خیندروس chindrus است، یکی بدانند. هیرکانی در دوره‌ی باستان بسیار بزرگتر از استان بعدی ایرانی یعنی گرگان بود. سابقاً نخست کرانه‌ی جنوبی دریای مازندران و

کوهستان‌های بلند جنوبی این دریا را هم دربر می‌گرفت، و این سرزمینی بود که امروز مازندران نام دارد، چنان‌که در اوستا مازَته خوانده می‌شود، و عرب‌ها آن را در دوره‌ی سده‌های میانیین طبرستان خوانده‌اند، بنا بر نام مردمی که در آنجا به‌سر می‌بردند یعنی تپوریان در روزگار باستان. ولی ضمناً هیرکانی بخش کوهستان بزرگی را هم دربر می‌گرفت که مرز شمالی ایران را با ترکستان می‌ساخت، و در حالی که به‌سمت جنوب شرقی کشیده می‌شود بیرونی‌ترین مرز غربی سرزمین مرو را تشکیل می‌دهد. این سرزمین کوهستانی، که بخش شرقی هیرکانی باستان است بدون تردید برابر است با مفهوم جغرافیایی که در مهریشت آرَژمی نامیده می‌شود، و برای ساکنان واحه‌ی مرو در غربی‌ترین بخش جای گرفته (ص. ۵۶). گویا میثره پرستان در واحه‌ی مرو، اصطلاح معمول اوستایی «دَئَوَه‌های مازنی پیروان دروگ وَرَنَه» را به‌عنوان نام همگانی شده برای همه نیروهای پلیدی در جهان، از غربی‌ترین تا شرقی‌ترین نقطه ساخته‌اند؛ درباره‌ی سرزمین وَرَنَه در شرق، نک. پس از این شماره‌ی ۱۴. این اصطلاح در متن‌های اوستایی کهن، فقط از زبان هَئوشِیَه Haošyaha، که پس از اینها به‌صورت هئوشنگ در آمده، یاد می‌شود (یشت ۵۲۲، ۱۳۱۳۷، ۹۴)، که نخستین ایرانی و نخستین شاه میثره پرست و شاید یکی از چهره‌های محلی است که به‌هر صورت با کوهستان میثره، هرا، (ص. ۵۴) سخت پیوسته است.

نام «خَنِیَنَه» که سرزمین وهرکانه است، از همان‌گونه است که در مورد سوگدیانه در زیر شماره‌ی ۲ به‌کار رفته است. نکته‌ی روشن این است که هیرکانی همچون یک سرزمین بیرونی که هیچ‌گونه اوضاع منظم و مرتبی نداشته، نگریسته می‌شده. اصطلاح «دَئَوَه‌های مازنی» از نظر تاریخی به‌معنای آن است که مردم در آنجا به‌دین اهورایی آریاییان وابسته نبودند. به‌احتمال بسیار آنها از تیره‌ی غیرآریایی نبوده‌اند. استرابون از تپوریانی که هم‌زمان با او یا در زمان مآخذ او نیز در بخش‌های کوهستانی شرقی هیرکانی زندگی می‌کردند، یاد می‌کند، که اینان روا می‌داشتند زنان خود را هنگامی که دویا سه فرزند از آنها داشتند به‌مردان دیگر بدهند (C.۵۱۵). به‌دشواری می‌شود این اندیشه را آریایی پنداشت. به‌گفته‌ی همین نویسنده (C.۵۲۰) مردان جامه‌های سیاه و موهای بلند داشتند، زنان به‌عکس جامه‌های سپید و موهای کوتاه؛ هر کس بهترین گواهی‌نامه را برای

دلیری خود به دست می آورد، با هر کس می خواست زناشویی می کرد، و این به هر حال اشاره‌یی به خَویت و دَنه xvaētvadaθa آریایی (ص. ۹۳) نیست. در برابر «فرمانروایان خونین این مردم، جنگندگان میثره به سوی ارژهی لشکر کشیدند (ص. ۵۶)؛ ناچار اینان در تاخت و تازهای غارتگرانه‌یی که انجمن میثره از آن در رنج و شکنج بود سهم بزرگی داشتند (ص. ۶۰)، و این تاخت و تازها موجب دادن نام دشنام آمیز «دَثوه‌های مازنی» به آنان شد.

۱۰- دهمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شوئِثَره که اهورمزده آفرید هَرخَویتی زیبا بود. آفت این سرزمین که اَنگَرَه مَینِیو آفرید گناه نابخشودنی خاک کردنِ مردگان بود. هَرخَویتی، که در سنگنوشته بهستان هَرهووتی، آراخوزی باستان است، که سرزمین جنوب شرقی آریه و شرق دَرنگیانه است؛ در بخش غربی اش رودخانه‌ی هَیتومنت می‌گذرد. دین زردشتی در این سرزمین با رسم بیگانه‌ی به خاک سپردن مردگان در نبرد بود، یعنی با به خاک سپردن مردگان که از دید یک زردشتی نفرت انگیز بود.

۱۱- یازدهمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شوئِثَره که اهورمزده آفرید هَیتومنت Haētumant بود، که سرشار از درخشش آسمانی و قرّاست. آفت این سرزمین که انگره مَینِیو آفرید جادوگرانِ بد است.

از هَیتومنت، اَیتماندر باستان Etymander، هیلمند کنونی بارها سخن رفت. اینجا تنها مقصود رودخانه نیست، بلکه طبعی است سرزمینی که این رود آن را سیراب می‌کند نیز هست، و بیش از همه بخش پایین رودخانه و دریاچه‌ی کَنسَه‌ئویه یا هامون، که رود هیلمند به آن می‌ریزد. این بخش در سنگنوشته‌ی بهستان زَرنگه است که نویسندگان باستان به صورت دَرنگیانه داده‌اند. جادوگر، یاتو، در اوستا بیشتر همراه با پئی ریکا دیده می‌شود. دین زردشتی در اینجا با طبقه‌ی خاصی از پزشکان بومی، که آن دین را نپذیرفته بودند، در نبرد بود.

۱۲- دوازدهمین بخش از بهترین بخش‌های آسَه و شوئِثَره که اهورمزده آفرید، رَگه بود «با سه تیره» (ص. ۵ و بعد). آفت این سرزمین که انگره مَینِیو آفرید «دشمنی پرتوان بر ضدّ مَنَه» بود (اَوِیَر وِیْمَنَهه).

باز ما در اینجا دوباره در غربی ترین نقطه، در مرکز کهن سرزمین ماد هستیم. رَگه نزد نویسندگان باستان به صورت Rhagae دیده می شود؛ در این مورد در آن سرزمین دولت دینی زردشتی که در یشت ۱۹ از آن یاد شده است فرض می شود. دین زردشتی در اینجا بسیار بیشتر از نیسایه با «دشمنی بر ضد مَنَه» پیکار می کرد. اینجا رویداد نهایی در تاریخ زردشتی پدیدار می شود: برخورد با روح مغان. در این باره در بخش آینده بیشتر سخن خواهیم گفت. پیش از این گفتیم که «دشمنی بر ضد مَنَه» در وندیداد پیروز شد (ص. ۳۰۵ و بعد). این یکی از کارهای مغان بود، که تا اندازه ی بسیار در دین زردشتی، که در وندیداد دیده می شود، اثر گذاشتند. اما از آنجا که این «دشمنی بر ضد مَنَه» در اینجا در نخستین بخش وندیداد به عنوان یک توطئه ی اهریمنی یاد می شود، چنین نتیجه می گیریم، که این فهرست نماینده ی لایه یی از نوشته های کهن است که با روح مغان هنوز برخورد نداشته است. در این متن روایتی از زردشتی کهن بازگو می شود که کاملاً در همان آغاز آشکار شدن دین زردشتی در رَگه (ری) بنیاد گذاشته می شود.

۱۳- سیزدهمین بخش از بهترین بخش های آسَه و شوشره که اهورمزده آفرید چَخَرَه است که سرزمین پهلوانان گروندگان آسَه است. آفت این سرزمین که انگره مینیو آفرید گناه نابخشودنی «پختن لاشه» یعنی سوزاندن لاشه است.

سرزمین چَخَرَه بدبختانه برای ما ناشناخته مانده است. معنای این نام «چرخ» است. در سرودهای کهن مردگان، که برای ویو خوانده می شد، و در قطعه ی آئوگمه دَیِچا به جای مانده است (ص. ۳۱۷) شمار بسیاری خطرها یاد می شود که آدمی از آنها می تواند بر کنار بماند، بر خلاف مرگ و خدای مرگ که گریزناپذیرند. از جمله چنین می آید که «شاید بُود که از آن راهی که سپاه دشمن با چرخ های (چخره) آراسته، در کمین است، گریخت؛ گریز ناپذیر تنها راه ویوی نابخشاینده است». سخن از مردمی غارتگر است که گویا نشان چرخ یا چیزی همانند آن در درفش یا به عنوان درفش خود داشته اند.^{۱)} ممکن است این مردم را چخره، «مردم چرخ» می نامیده اند. از آنجا که ویو یک خدای عموماً شرقی است، آنچه بیش از هر چیز به نظر می رسد این است که چخره را مردمی غربی بدانیم، چیزی از همان دست «دئوه های مازنی». پس نباید چندان زیاد دور از رگه در جستجوی آن بود. ولی در اینجا این نکته بسیار مزاحم است که در

نوشته‌های باستان، که درباره‌ی غرب ایران سرشار از گزارش است، چیزی در این باره دیده نمی‌شود. اما نشانه‌های دیگر هم راهنمون به‌غربند. مهم‌ترین آنها ترتیب فهرستی است که من پس از این به آن باز خواهم گشت. یک پدیده‌ی تاریخ دینی هم سازگار با این نظریه است و آن را در پیوند با سوزاندن نعل که برای سرزمین چخره‌گواه است می‌توانیم بررسی کنیم.

این نکته روشن است که دین زردشتی این آیین به‌خاک سپردن را سخت رد کرده و نپذیرفته بوده است. این آیین دارای یک گناه مرگبار بر ضد عنصر بسیار مقدس آتش است. وندیداد ۸۰-۸۳، دارای مقررات دقیق و جزئی است درباره‌ی اینکه یک مرد مزدیسنی چه باید بکند اگر ناگهان از جایی بگذرد که پختن لاشه انجام می‌گیرد. در اینکه در اینجا سخن اصلی درباره‌ی سوزاندن لاشه است، نباید تردیدی داشت^(۱). دین زردشتی قطعاً بیرون گذاشتن مردگان را که جانوران آنها را بخورند، تجویز می‌کند؛ لاشه‌ی مرده باید روی جایگاهی که در صورت امکان بلند باشد گذاشته شود تا سگان و لاشخوران به آسانی آنها را بیابند (وندیداد ۶/۶۴۵). بر این آیین همچنان تا امروز پارسیان رفتار می‌کنند. اما بیرون گذاردن مرده در ساختمانی که برای این کار است انجام می‌گیرد؛ باری این آیین باید نخست در زمان ساسانیان جا افتاده باشد. به‌راستی این آیین بر پایه‌ی دستورهای وندیداد استوار است، اما در آنجا نظری که درباره‌ی این گونه ساختمان‌ها می‌آید به‌اندازه‌ی گونه‌گون است که به‌روشنی می‌بینیم که این رسمی است در حال رواج یافتن و از روزگار دراز با بی‌اعتمادی و بی‌ رغبتی روبه‌رو بوده است. یک بار به‌برپا کردن چنین ساختمانی صریحاً دستور داده می‌شود (۸۲)، یک بار هم احتمال می‌رود که از این ساختمان به‌همین منظور استفاده می‌شده (۵۱۴)، ولی به‌جز این دو مورد این ساختمان‌ها - یا دستگاه‌هایی که با دست مردم برای بیرون گذاشتن لاشه‌های مردگان ساخته شده، به‌عنوان نشیمنگاه دیوه‌ها، پیروان دیوه و دوستان دیوه یاد می‌شود، جایی که مردم بد پس از فرو رفتن خورشید گرد هم می‌آیند، شاید برای آنکه در آنجا کارهای تاریکی را انجام دهند (۵۸-۷۵۴)، به‌صورت یک کار نیک دستور داده می‌شود که آن ساختمان‌ها را ویران کنند (۵۲-۷۴۹، ۳۱۳). چنین ساختمانی در وندیداد به‌همان نام امروزی خود [دخمه] خوانده می‌شود، که از نظر ریشه‌ی واژه چیزی جز «انبوه هیزم» معنا نمی‌دهد. از نظر

تاریخ دین موضوع بدین گونه است که دین زردشتی ارزش و احترام بی اندازه برای سوزاندن لاشه می گذارد، و نمی توانست آن را از میان ببرد و از همین رو توافقی به این صورت انجام یافت که دین زردشتی به عنوان نمادین، شکل انبوه هیزم (برای سوزاندن مرده) را نگاه دارد ولی آن را به گونه ای جایگاهی برای گذاشتن لاشه ها دگرگون کند. از آنجا که ما پذیرفتن این آیین را گام به گام در وندیداد می بینیم که چگونه صورت می گیرد، از هر جهت این احتمال وجود دارد که این آیین با مرحله پیشرفتگی دین زردشتی در غرب ایران بستگی داشته باشد. پس چیزی جز این نمی تواند باشد که پیدایش این آیین را با این واقعیت پیوسته دانست که زردشتیان نزد مردم چخره به آیین سوزاندن مرده، که ریشه هایی بس ژرف داشت، برخورد کرده بودند؛ در این صورت باید مردم چخره در غرب ایران زندگی می کرده اند. از این گذشته، در بخش های پرجنگل و هیزم جنوب دریای مازندران هم شرایط برای مصرف همگانی مرده سوزی بیش از جاهای دیگر موجود بود؛ در دشت های بی هیزم و خشک، این آیین قابل تصوّر نیست. در این بخش ها هیزم بسیار کمیاب و گردآوری هیزم با رنج و دشواری بسیار همراه است، از این رو آتش عنصر مقدّسی می شود که نباید به آن بی احترامی کرد.

۱۴- چهاردهمین بخش از بهترین بخش های آسَه و شوثره که اهورمزده آفرید وَرَنَه Varēna بود با چهار گوش (گوشه؟) که تَرُئِثَنَه در آنجا زاده شد، و آژی دَهاکَه را در آنجا کشت. آفت آن سرزمین که انگره مینیو آفرید نشان شناسایی ناشایست^(۱) و مالکان غیرآریایی بود.

از این سرزمین پیشتر سخن رفت، جای آن در سرزمین بَبَر (سگ آبی)، یعنی آنجا که سرزمین آژی دَهاکَه است، بود پس در پیرامون رود سیحون بوده، زیرا که بَبَر در بخش آردوی سوورا آناهیتای مقدّس بود. شاید ناگزیر شویم به همسایگان مردم هئومه وَرَکَه بیندیشیم، که در سنگنوشته ی بهستان از آنان یاد می شود، و نزد نویسندگان باستان به صورت Amyrgioi آمده است، آن سوی سوغدیانه و باکتریانه. همراه با این مردم همواره سکاهایی یاد می شوند که نشان شناختن آنها این بود که کُلاه خودهای بلند بر سر می گذاشتند^(۲). زبان سکاهای ایرانی است ولی خاستگاه آنها گویا ایرانی نیست. پس ما از دید ایرانیان اکنون در شرقی ترین مرز هستیم.

۱۵- پانزدهمین بخش از بهترین بخش‌های آسه و شوئثره که اهورمزداه آفرید سرزمین هفت هندو بود. آفت این سرزمین که آفریده‌ی انگره مینیو است نشان شناسایی ناشایسته و گرمای ناشایسته بود؛ طبیعی است در سرزمین هفت هندو بخش رودخانه‌ی ایندوس و پنجاب کنونی است. مردم آنجا جامه‌ی محلی به تن داشتند که با آن از ایرانیان جدا می‌شدند.

۱۶- شانزدهمین بخش از بهترین بخش‌های آسه و شوئثره که اهورمزداه آفرید اوپه - آوژئیشو - ره‌یاه «سرزمین کنار امواج رها» بود. آفت این سرزمین که آفریده‌ی انگره مینیو است، زمستان آفریده‌ی دیو و دارندگان توژیه آن سرزمین بود (توژیه taožya نام ویژه؟ صفت، به معنای ممنوع، گناهدار،؟).

فرض بارئلمه که این نام به معنای «در کنار چشمه‌های رها» است، بر پایه‌های بسیار سستی نهاده شده و نامحتمل است^(۱). با این فرض ما به بخش‌های بالای کوهستان تین‌شان می‌رسیم. بنا بر ریشه‌شناسی او معنای واژه تنها «آب»، «موج» است. به دلایلی که هم‌اکنون خواهد آمد، این نام را من به سرزمین آبریز، پرآب رودخانه‌ی رها برمی‌گردانم، یعنی آبریز رودخانه‌ی سیحون، که ضمناً در دوره‌ی باستان بسی جنوبی‌تر از امروز بود: جایی که امروز پِروُسک Perovsk خوانده می‌شود، رودخانه‌یی که به شمال غرب می‌رود، به شمالی‌ترین نقطه‌ی خود می‌رسد، سپس به جنوب غرب پیچیده به بستر تقریباً ۵۰۰ کیلومتر درازایی که اکنون خشک شده، در دریاچه‌ی آرال، تقریباً در میانه‌ی ساحل شرقی آن می‌ریزد. هنگامی که این فهرست تنظیم می‌شده است، در آنجا یعنی در شمال، اوضاع سیاسی بدی حکمفرما بوده است؛ ولی گفته نمی‌شود که فرمانروایان غیرایرانی بوده‌اند.

اگر بخواهیم آگاهی‌های جغرافیایی این فهرست را دریابیم، باید در این باره به‌طور قطع بدانیم که همه‌ی بخش پایانی این فهرست بنا بر طرحی فراهم شده است که ما از جاهای دیگر هم با آن آشنا هستیم: خواه از راه سیرت‌های تابستانی سفر کنند، خواه از راه قفقاز نامهمان دوست، و خواه از راه سرزمین‌هایی که رود هیداسپه‌ی افسانه‌یی در آن جریان دارد (هوراس ۲۲، ۱ Carm). اوستا تعبیری فراگیر برای جهان و چیزهایی که در جهان هستند می‌سازد، که بنا بر جهات اصلی جغرافیایی با بیرونی‌ترین جاها یا مرز

و بوم‌ها در هر جهتی، بیان می‌شود. جهات اصلی در این بیان شرق-غرب است. اصطلاح «جهان» یعنی «سرزمین هفت کشور» هم به‌همین گونه ساخته شده: نخست شرقی‌ترین کشورهای مشرق و غربی‌ترین کشورهای مغرب می‌آیند، که هر کدام با یک کوه شناسانده می‌شوند. سپس دو کشور، در شمالی‌ترین مرز، و دو کشور در جنوبی‌ترین مرز و در میان همه آنها خُونِی رَته، «کشوری با گردونه‌های جنگی که با صدای بلند حرکت می‌کنند» است (ص. ۵۴ و بعد). ردیف کرشور نخست به وسیله‌ی انجمن میثره به‌اوستا رسید، و از این رو این ردیف، از سرزمین مرو، یعنی از خُونِی رَته‌ی واقعی، تعیین جهت شده است. یک تعبیر دوّمی هم مانند این را در هنگام بازشناسی نیروی فراگیر میثره در مهریشت می‌بینیم (یشت ۱۰۱۰۴): بازوان دراز او پیمان شکن را می‌گیرند، خواه آن مرد در دورترین نقطه در شرق هند و یا در دورترین نقطه در غرب، در سنگه‌ی sanaka رود رها باشد یا در میانه‌ی این زمین. مقصود از توضیح آخر، خُونِی رَته، سرزمین مرو است و توصیفات از آن سرزمین آغاز می‌شود. هند در اینجا نشان دهنده شرقی‌ترین مرز است؛ طبیعی است که به‌همین نسبت هم جنوبی‌ترین مرز ممکن بود تعیین شده باشد. غربی‌ترین مرز برای آریاییان مَرَوُ اَرَزْه‌ی بود، که کوهستان شرقی هیرکانی است. سنگه‌ی رها به‌روشنی نشان دهنده‌ی شمالی‌ترین مرز، و شاید شمالی‌ترین نقطه‌ی رودخانه است.^{۱)}

اکنون اگر برگردیم به فهرست وندیداد، بنا بر آنچه پیش از این گذشت می‌توانیم به‌آسانی بگوییم که دو جزء پایانی هفت هندو و آبریز رها، نماینده‌ی جنوبی‌ترین و شمالی‌ترین مرز است. ولی نام‌هایی که پیش از این فهرست یاد می‌شود چنان مرتّب شده است که دوبه‌دو شرقی‌ترین مرز و غربی‌ترین مرز را نشان می‌دهند. این نکته در مورد وهرکانه-هَرخَوِتی، و هِیتومنت-رگه، به‌خوبی روشن است و این نام‌های دوتایی ما را به‌این نتیجه می‌رساند: نام‌های دوتایی بنا بر اصلی به‌یکدیگر پیوسته شده‌اند، که در تاریخ هنر نگارش آن را معمولاً boustrophedon، یعنی هر یک از نام‌های دوتایی در جهات جغرافیایی از آنجا آغاز می‌شود که آن دوتای دیگر پایان می‌یابد. این اصل در این فهرست در نخستین سرزمین، آنجا که نخستین تاریخ افسانه‌های دینی می‌آید، یعنی در سرزمین افسانه‌ی وُیوکرته (یا vaēkərəta) در نظر گرفته است. هر گاه به‌این ترتیب توجه

کنیم، می‌توانیم خود به خود جهت‌های جغرافیایی چند سرزمین، که در هیچ جای دیگر آگاهی‌هایی درباره‌ی آنها وجود ندارد به دست آوریم:

شرق	غرب
وَبُورِکَرْتَه ←	اوروا
هَرْخَوَانِی →	وَهْرْکَاَنَه ↓
هَئِیْتِومَنْت ↓	رَگَه ←
وَرَنَه →	چَخْرَه ↓
↓	
(جنوب) هفت‌هندو ←	(شمال) آبریز رها

این بخش از این فهرست برای تعیین نحوه و چگونگی تاریخ گسترش دین زردشتی هیچ‌گونه ارزشی ندارد. تنها بازگویی می‌کند که دین زردشتی از سوی شمال به جنوب، از شرق به غرب، در درون یا در برون ایران گسترش یافته است. شمارش با این سخنان پایان می‌یابد: «سرزمین‌های آسَه و شویثره‌ی دیگری هم هست که زیبا، پر از راز، تقدیس شده (برخذه)، فَرَشَه و درخشان‌اند». ولی این فهرست در این بخش بزرگترین اهمیت را برای شناخت گسترش واقعی دین زردشتی، در زمانی که در غرب استوار شده بود، داراست. این گسترش به ما می‌گوید در سرزمین‌های برشمرده، زردشتیانی یافت می‌شدند و در آنجا فعالیت‌های تبلیغاتی می‌شده است. اینکه سرزمین‌های دوتایی مانند وَبُورِکَرْتَه و وَرَنَه، گویا تنها از این رو نامشان در این فهرست آمده که به نخستین تاریخ افسانه‌های زردشتی وابسته‌اند، چندان اهمیتی ندارد و از ارزش آگاهی‌های تاریخی این فهرست نمی‌کاهد.

آغاز این فهرست یکسره از گونه‌ی دیگری است. در اینجا هیچ‌گونه اصلی بر پایه‌ی نظم ساختگی حکمفرما نیست. گروهی از سرزمین‌های به هم پیوسته به ترتیبی برشمرده می‌شوند که در آن، آن سرزمین‌ها هم‌مرز یکدیگر می‌شوند، و با دید کلی از شمال به جنوب؛ از سرزمین کهن آریایی سخن می‌رود که سرزمین‌های مرکزی آن مَرگیانه، آریه، سغدیانه، خوارزم بوده‌اند (ص. ۵۴ و بعد). اینجا احتمال می‌رود که شمارش جغرافیایی بیان جریان رویداد تاریخی است، بیان یک رسالتی است، که از سرزمینی

واقع در شمال سغدیان و مرگیانه به سوی جنوب گسترش یافته است. این سرزمین *آئیرینم وِیجَه* Airyanē Vaejah «وِیجَه آریایی»، در اینجا معنای این واژه مورد توجه من نیست.^{۱)} این سرزمین مقدس دین زردشتی است. این بهترین سرزمین‌ها بود، که اهورمزدا آفرید، زیرا که آنجا بود که او بر زردشت آشکار شد. پیوستگی نزدیک پیامبر با این سرزمین در متن‌های کهن اوستا (یشت ۵۱۷/۸، ۱۰۴) به اندازه‌ی روشن بیان شده و روایت‌های بعدی تا به امروز آن را استوار نگاهداشته‌اند، که هیچ‌گونه تردیدی در این نمی‌توان داشت که در اینجا نام سرزمین پیامبر و سرزمین انجمن گاهانی به جای مانده است. از میان این سرزمین رودخانه‌ی دای‌تیا می‌گذرد، که با تاریخ زردشت به گونه‌ی جدایی ناپذیر پیوسته است. زردشت (یشت ۵۱۰۴، ۱۵۲) و اهورمزدا خود (یشت ۵۱۷) در کنار این رود قربانی کردند. پسر ویشتاسپه، ژئیری وری، در اینجا قربانی کرد، همچنین در یشت‌های بعدی ویشتاسپه هم قربانی کرد، ولی احتمال می‌رود که این از جمله افزوده‌های بعد باشد (ص. ۳۱۲).

حدس این مسئله که این چه سرزمین و کدام رودخانه است، دشوار نیست، زیرا *آئیرینم وِیجَه* چنان‌که پیدا است، شمال سغدیان و مرگیانه قرار دارد. حقیقت ساده و در بنیاد بدیهی درباره‌ی این سرزمین، در سال ۱۹۰۰ توسط ی. مارکوارت J. Markwart باز گفته شده است.^{۲)} بر خلاف جهت پژوهش زردشتی، بر اثر تعبیرهای عرفانی دین زردشتی غربی به گمراه کشیده شد و موجب شد که این سرزمین را در سوی دیگری جستجو کنند. شمال مرگیانه و سوگدیانه، سرزمین خوارزم گسترده می‌شود، که همان هوارزمی Huvārazmi در فارسی باستان، chorasnia در نوشته‌های باستان است و رودخانه‌ی پرآب جیحون یا آمودریا از میان آن می‌گذرد. گستردگی این سرزمین چنین می‌نماید که در دوره‌ی باستان مفهومی ناروشن بوده است؛ این سرزمین به سوی شمال شرق تا رود سیحون کشیده می‌شد، و مرکز آن پایین دست جیحون، تقریباً از نقطه‌ی که امروز راه آهن ترانس کاسپین از این رود می‌گذرد، بود. از سوی جنوب غربی، شاید تا دریای مازندران کشیده می‌شد؛ مرزهای آن از سوی شمال غربی هرگز ثابت نبوده است. خیره‌ی امروزی یک بخش کوچک از آن را در کرانه‌ی غربی جیحون دربر دارد. *آئیرینم وِیجَه* در این بخش قرار داشت، و رودخانه‌ی آن سرزمین، یعنی دای‌تیا، جیحون جنوبی

است. نشیمنگاه انجمن گاهانی شاید درست پیرامون همین رودخانه بوده است. ما دیدیم که *اَزَیْنِم وَرَیْجَه* سرزمین کاملاً سردسیر بوده و آب و هوای این بخش‌ها معمولاً قاره‌یی هنوز هم تا امروز آب و هوایی خشن است. این سرزمین از سوی شمال باز است و بادهای سرد دشت سیبری از آنجا می‌گذرند. توصیف آب و هوای آن در وندیداد سخت ما را به یاد آن چیزی می‌اندازد که هردوت از سرزمین سکاها گزارش می‌دهد: آنجا هشت ماه زمستان است و چهار ماه تابستان، در درازای زمستان رودخانه‌ها و دریاها یخ می‌بندند، ولی بارندگی هیچ نمی‌شود (۴/۲۸).

و با این سخن می‌توان سرانجام به این بخش پایان داد. *اَزَیْنِم وَرَیْجَه* سرزمین زردشت و مرز و بوم انجمن گاهانی، در پشت رودخانه‌ی جیحون یعنی در خوارزم، شمال سگدیانه و مرگیانه قرار داشت. زردشت به سختی در زیر فشار دین میثره در این دو سرزمین قرار داشت. در حالی که پیروان این دین در تلاش نیروی سیاسی در بخش جنوبی جیحون بودند، و تا آنجا که می‌توانستند می‌کوشیدند که قدرت شهریاران کوچک کوی و مردان بلند پایه‌ی این تیره را به سود خود به دست آورند، زردشت ناگزیر بود از انجمن گاهانی بگریزد و به سوی تیره‌ی تورانی قریانه، در کنار رود سیحون روی آورد. زردشت در آنجا کوی ویشناسپه و مردانی را که نزدیک او بودند با خود همراه کرد و پایگاه خود را استوار. در اینجا دین زردشتی را بنیاد گذارد. این دین سپس از راه تبلیغات موفقیت آمیز به سوی سگدیانه، مرگیانه، باکتریانه نسیایه و آریه گسترده و بدین گونه در سراسر جایگاه دین میثره استوار شد. پیام این دین سپس به سوی غرب رهسپار شد، و به هنگامی که فهرست بخش یکم وندیداد نوشته و تنظیم می‌شد، آن پیام به رگه رسیده بود.

اما با درآمدن رگه به شمار انجمن‌های دینی زردشتی، برگ تازه‌یی در تاریخ دین زردشتی آغاز می‌شود. اکنون باید به سوی غرب ایران رهسپار شویم.

بخش ۷

اوضاع دینی در غرب

هر چه در ایران شرقی ناگزیر بودیم در تاریکی پیش از تاریخ و جهان تاریک روشن افسانه‌های دینی تلاش کنیم، چون به ایران غربی گام می‌گذاریم با روشنایی تاریخ سروکار پیدا می‌کنیم. درست است که اینجا هم با داستان گونه‌های بسیاری برخورد می‌کنیم و همچنین دوره‌های کهنه‌تر و کهن‌ترین زندگی در ایران غربی را تا روزگاران دراز تاریکی ژرفی فراگرفته است، که شاید هیچ پژوهشی نتواند آن را از میان بردارد، ولی در اینجا یکسره از گونه‌ی دیگر، بر زمینه‌ی استواری جای گرفته‌ایم. به اسناد خردپذیر ملت‌هایی دسترسی داریم که در تاریخ هنوز زنده هستند، سنگنوشته‌های بابلی و آشوری و نویسندگان یونانی را می‌توانیم بررسی کنیم و در اینجا یک زندگی منظم سیاسی می‌بینیم که بر تارک آن سلسله‌ی فرمانروایی می‌کرد، که دست کم در آغاز، توجه به این امر داشت که در سنگنوشته‌های بسیار، برای جهان آینده، از کارهای پهلوانی

خود اثری و خبری به‌جای گذارند.

در نیمه‌ی دوم سده‌ی ۶ پیش از م. ایرانیان در زمان خاندان هخامنشیان (۳۳۰-۵۵۰) بر دولت بابل در آسیای پیشین چیره شدند، و نخستین بار ایران به‌طور جدّی در صحنه‌ی تاریخ گام می‌گذارد. ولی ایرانیان در آن روزها بیش از هزار سال از تاریخ شرق نزدیک را پشت سر گذاشته بودند. پیداست که در اینجا ناشدنی است که این تاریخ را، بدان‌گونه که پژوهش‌های علمی امروز می‌بیند، بتوان دنبال کرد، ولی پاره‌یی از نکته‌های آن باید برجسته شوند.

سلسله‌ی کاسی‌ها در بابل (۱۱۷۱-۱۷۴۶ پیش از م.) در اصل غیرآریایی بودند، ولی باید پاره‌یی عناصر آریایی در آنها وجود داشته باشد^(۱). نویسندگان بابلی بر یک لوحه‌ی گلی، نام شاهان کاسی و چند فهرست از زبان کاسی را مرتّب کرده و شرح داده‌اند، و این نشان می‌دهد که با پاره‌یی از نام خدایان آریایی برخورد نزدیک داشتند یا با آنها در روزگاری پیش از آن برخورد داشته‌اند.

رگه و عنصر آریایی در میان‌گروه مردم خورّی، که پیرامون سده‌ی ۱۹ پیش از میلاد به‌پایه‌ی رهبری میانروان (بین‌النهرین) شمالی رسیده بودند، از این هم بی‌اندازه شدیدتر بود^(۲). خورّی‌ها، که پاره‌یی پژوهشگران آنان را سوباره می‌نامند، آریایی نبودند، سامی هم نبودند. ولی یک طبقه‌ی رهبر آریایی داشتند که به‌آنها سازمان ارتشی می‌داد و سیاست آنها را اداره می‌کرد. در زیر رهبری این آریاییان، خورّی‌ها دولت میتانی را که سراسر «میان‌رودان» بالا را با مرکزی در پیرامون رودخانه‌های بلیخ و خابور و شهر نی‌سی بیس، دربر می‌گرفت تشکیل دادند. این دولت بر آسور چیره شد و صدها سال بر آن فرمانروایی کرد و در روزگار آمّرنه (سده‌ی ۱۵ پیش از م.) یکی از نیروهای بزرگ رهبر در شرق بود؛ در سال ۱۳۷۰ پیش از م. این دولت به‌دست پادشاه هتّی سوّبی‌لولیومه Subbiluliuma برچیده شد.

این آریاییان بهره‌گیری از اسب را در آسیای پیشین معمول کردند. اسب در آنجا در آغاز هزاره‌ی دوم دیده می‌شود. ورزش اسب‌سواری آریایی است؛ در دولت میتانی فهرستی از اصطلاحات یکدست آریایی برای این ورزش می‌بینیم. بار دیگر آریاییان در نوشته‌های آسوری هزاره‌ی یکم پیش از م. دیده می‌شوند، و

این بار سخن از آریاییان در ایران غربی است. پیرامون سده‌ی ۹ پیش از م. مادها و پارس‌ها را می‌بینیم که آسورها بیشتر در بخش‌های زاگرس، پیرامون دریاچه‌ی ارومیه با آنها برخورد پیدا می‌کنند^(۱). به نظر می‌آید که مادها و پارس‌ها همراه موجی از آریاییان به آنجا کشیده شده باشند که از درون ایران - شاید خراسان - به سوی غرب پیش رفته و در آنجا ماندگار شده بودند؛ اینان با گروهی از سکاها که از شمال آمده بودند آمیخته می‌شدند. در سده‌ی ۸ پیش از م. دیائوکو، که یونانیان او را دیوکیس می‌خوانند، دولت ماد را بر پا کرد، که پایتخت آن، آن‌گونه که به نظر می‌آید از روزگاران پیش اکباتانه، فب. هَگمتانه، همدان امروزی بوده است. این دولت سهم مؤثری در برافزادن دولت نی‌نی‌وه و آسور (۶۱۲ پیش از م.) دارد. آخرین فرمانروای ماد، آستیاگ، که در سنگنوشته‌های بابلی ایشتوویگو (ištuviḡo) است، در سال ۵۴۷ پیش از م. در نتیجه‌ی شورش پارسه، که یونانیان آن را پرسیس می‌خوانند، و همان انزان ایلامی است، سقوط می‌کند. این شورش بدست کورش، فب. Kuruš، در تورات به صورت کورِش Koreš، از خانواده‌ی هخامنش انجام می‌گیرد؛ این مرد در سال‌های بعد سراسر آسیای کهن و سرانجام در ۵۳۹ بابل را می‌گیرد و از این راه در ردیف فرمانروایان جهانی روزگار باستان در شرق پیشین درمی‌آید.

آنچه درباره‌ی دین این آریاییان باستان می‌شود گفت اینها است:

۱- در میان نام پادشاهان کاسی نام خدای مروتش Maruttaš دیده می‌شود که مدارک بابلی او را با خدای بابلی جنگ و شکار نی‌نورته یکسان می‌دانند، و از این رو آن را تا اندازه‌ی برحق، با گروه خدایان ماروت هندی یکی می‌دانند. در فهرست خدایان کاسی نام شوری‌اش šuriaš خدای خورشید می‌آید که در آن به آسانی نام خدای خورشید هندی سووریه sūrya باز شناخته می‌شود. باز هم دستگیرمان می‌شود که «خدا» به زبان کاسی بوگش می‌شود؛ به احتمال بسیار این واژه همان واژه‌ی ایرانی غربی بَگَه бага «خدا» و بَگَه‌ی هندیان است^(۲).

۲- مردان رهبر در میان خورّی‌ها با روشنی هر چه بیشتر دارای نام‌های آریایی هستند. بسیاری از آنان را نمی‌توانیم بازشناسی کنیم زیرا که نماینده‌ی یک مرحله‌ی زبانی کهن هستند، ولی نام‌های دیگر به خوبی فهمیده می‌شوند^(۳). از آن جمله آرته‌تمه

Artatama، که در آن به آسانی واژه‌ی ایرانی باستان غربی آرته، صورت اصلی واژه‌ی اوستایی آشه aša را می‌بینیم. و باز در واژه‌ی آرته‌منیه «متوجه‌کننده‌ی منش برارته» و در واژه‌ی آرته‌شووره Arta šuwara، یک واژه‌ی آریایی: آرته -سور -آ Arta-svara-a «آنکه خورشیدش آرته است»، دیده می‌شود. در زبان‌های ایرانی بعدی باید این واژه به صورت آرته‌هوَرَه یا به صورت اوستایی آشه‌هوَرَه درآمده باشد. با واژه‌ی «خورشید» اینجا آشنا می‌شویم که برابر با واژه‌ی هندی آن سور و ایرانی هوَر است. این واژه در نام شووردته Šwardata هم هست که نام هندی آن Svar-dhāta «از خورشید آفریده» می‌شد، و در نزد ایرانیان بعدی Hvar-dāta باید نامیده می‌شد. دانشمندان در واژه‌ی سوش‌شتر صورت بنیادین آریایی کُشترَه، که هندی آن کُشتره Kṣtra است بازیابی می‌کردند. در این صورت باید واژه‌ی آریایی ساوکشتره، از سوکشتره گرفته شده باشد، به معنی «آن که نیرویش خوب است».

پس خورشید و آرته در اینجا نقش مهمی به عهده دارند. مفهوم آرته آریایی مشترک است و بستگی پیدا می‌کند به بخش اصلی جهان باورداشت آریایی. به هیچ وجه این مفهوم یک ویژگی دین زردشتی نیست. همچنین مفهوم خُشتره نیز به نظر می‌رسد که در آنجا وجود داشته است. در واژه‌ی وَسه شته شاید واژه‌ی وَسو =vasu=ایرانی vohu «خوب» و در شونه شورَه Šunašura بی‌گمان سورَه، Sura=ایرانی: sura «سرشار از نیروی برتر از طبیعت»، دیده می‌شود^{۱)}.

این نکته که ما در اینجا با یک جامعه سروکار داریم از نام پیری دَشَو Piridašwa پدیدار می‌شود که جزء دوم آن واژه‌ی هندی aśva=ایرانی آسپَه «اسب» است. در بغازکوی که پایتخت هتی‌ها بود کتاب راهنمای ورزش اسب سواری یافته‌اند، که مردی از دولت میتانی آن را نوشته است. اصطلاحات مسابقه‌ی اسب‌دوانی همه یک دست آریایی‌اند، و بسیاری «شمارواژه»ها را می‌بینیم که همه یکسره به صورت هندی هستند؛ از همه سودمندتر واژه‌ی «یک» است که به صورت هندی آن (aika-eka) است، و این از گونه‌ی دیگری است تا واژه‌ی معمولی ایرانی (aiva).

ولی نمونه‌های دیگر هم باز دیده می‌شود: یک پیش آمد خوب نام مجموعه‌ی خدایان آریاییان میتانی را برای ما نگاهداشته است. در سال ۱۳۸۰ (پیش از م.) یعنی در

آخرین روزهای دولت میتانی میان پادشاه هتی سوئی لولیومه، و پادشاه میتانی، مَتی وَزَه، پیمانی بسته می‌شود که متن آن در بُغازکوی پیدا شده است^(۱). مَتی وَزَه اینجا به‌برترین خدایان خود سوگند یاد می‌کند: ایلانی می-ئیت-ر-آش-شی-ئیل ایلانی او-رو-و-ن-آش-شی-ئیل ایلو این-د-ر- ایلانی ن-شه-ئت-تی آن-ن. در هر دو نام نخستین به‌آسانی جفت خدای هندی میترا-وارونا Mitra-Varuṇa را (ص. ۱۰۱، ۱۰۳ به‌بعد) باز می‌شناسیم. اگر، چنان‌که درست حدس زده‌اند sil- یک پسوند حالت همراهی غیرآریایی باشد، از اینجا دانسته می‌شود که به‌راستی صورت واژه‌ی مرکب میترا-وارونا به‌کار رفته است، زیرا صورت‌هایی که به ā- پایان می‌یابند در زبان آریایی از جمله برای بیان همراهی (با حالت بایی فرق دارد) است. اینکه برای هر یک از دو جزء این ترکیب نشان جمع ایلانی «خدایان» به‌کار رفته است، کاملاً طبیعی است؛ این همان مرحله‌ی فکری زبان است که کاتول Catull می‌گوید «سوگواری کنید ای ونوس‌ها و کوپیدوها!» دوّمین و سوّمین خداوند بدون شک آشکارند. ایندَرَه، همان ایندَره هندی است و شعرهایی که در آن ایندَرَه را ایندَرَه باید خواند کم نیست؛ شاید در نام آریایی میتانی Indaruta «نگاهبانی شده از سوی ایندَره» این خدا نهفته باشد. آخرین نام، نماینده‌ی جفت خدایان هندی ناستیه است که در ریگودا معمولاً به‌نام Askvin دیده می‌شوند.

درباره‌ی این فهرست نام خدایان، یک گفتگوی بسیار گرمی صورت گرفته است^(۲). از آنجا که همه چهره‌های خدایان آریایی اینجا هندی هستند، چه صورت واجی واژه‌ها عموماً ویژگی‌های هندی دارند، و دارای ویژگی ایرانی بعدی نیستند، و از آنجا که ما در موارد قابل بررسی، که صورت هندی از صورت ایرانی آن جدا می‌شود، به‌صورت هندی آن برمی‌خوریم، از این رو بسیاری از پژوهندگان، به‌ویژه ه. یاکوبی H. Jacobi و ستِن کَنو Sten Konow، ثابت کرده‌اند که ما در اینجا با واژه‌های آریایی ودایی سروکار داریم و از پنجاب به‌این سو آمده‌اند. شادی بزرگی برای دانشمندان هندی که می‌پندارند اکنون سرانجام دلیلی یافته‌اند که هندوستان در تاریخ جهان در غرب نقشی به‌عهده داشته است. من چیزی در این باره نمی‌بینم که این مواد ما را وادار به‌این نتیجه‌گیری‌ها کند. باید چنین فرض کرد که آریاییان میتانی پیش از کوچ کردن به‌سوی

غرب به همان گروه گویشی وابسته بودند که آریاییان هندی - همین معنا برای آریاییانی که آثاری از آنان نزد کاسی به جا مانده است درست است. ولی هیچ چیز مؤید این معنا نیست که این زمینه‌ی گویشی در هند باشد. هند میهن آریاییان نیست و نظریه‌های یاکوبی درباره‌ی زمان بسیار کهن ورود آریاییان و سرودهای ودایی اکنون به طور کلی جنبه‌ی مبالغه و ثابت نشدنی به خود گرفته است. زبان آریاییان میتانی زبان مشترکی است که روزگاری از سوی تیره‌های آریایی که هنوز از هم پاچیده نشده بودند، به آن گفتگو می‌شده است، و طبیعی است مانند همه‌ی زبان‌های دیگر روی زمین اختلاف‌های گویشی داشته است. پس آن زبان زبان آریایی است، نه هندی و نه ایرانی، ولی از نظر گویش‌شناسی به هندی پسین از همه نزدیکتر است. خدایانی که ما در پیمان نامه‌های میتانی می‌بینیم - به هر حال میترا و رونا - در هند کشف نشده‌اند. نام ورونا هم باید زمانی در همه‌ی زمینه‌های آریایی گسترده شده باشد، هر چند بعدها نزد ملت‌هایی که ما آنان را ایرانی می‌نامیم از میان رفته است. این ایرانیان دارای یک اصطلاح دینی بی‌اندازه غنی و پرمعنایی هستند که از ستاک وُر - گرفته شده است (ص. ۶۷ و جاهای دیگر)؛ بی‌گمان این واژه با توجه آگاهانه به نام ورونه ساخته شده است. پیدا است بدین ترتیب چیزی درباره‌ی ریشه گرفتن آن، که به کلی چیز دیگری می‌تواند باشد، گفته نشده است، ولی اندیشه‌های کودکان و کشمکش‌های ابتدایی و محافل روحانی این پیوند دادن‌ها را دوست دارد و در همین بازخوانی اندیشه‌ها، که در نظر ما بی‌ربط و گسسته است، بستگی‌های راستین و رازهای ژرف می‌یابند.

فرمانروایان میتانی یک طبقه‌ی اشراف از گونه‌ی معمول بودند. خورّی‌های زیردست به اینان نام مَرّینی داده بودند. با همه‌ی آنچه که خلاف این مطالب گفته شده، من یقین دارم که این واژه خاستگاه آریایی دارد، همچنان که آندراس در زمان خود بازگو کرده بود^(۱). این واژه از واژه‌ی آریایی باستان *marya* «مرد» گرفته شده، در اوستا به صورت *mairiya* است که بر پایه‌ی تضادهای سیاسی و دینی یک معنای بد یافته است (ص. ۲۷۱). این آریایی‌ها دارای سازمان‌های اجتماعی بودند که در اوستا همچون یک کار دَئوی بدان نگریسته می‌شود. خود نام میتانی هم می‌تواند آریایی باشد. صورت هندی این واژه دارای قید *Mithas* است که اصولاً به معنای «متناوب، متغیر» و بعد

«با همکاری با» یا به عنوان اصطلاح «جنگ تن به تن با» است. بدین گونه ممکن است میتانی به معنای «با هم اثرگذاری» یعنی یک نام گذاری برجسته برای یک سازمان اجتماعی - در عمل این همکاری چگونه انجام می شده در درستی این نام هیچ تأثیری ندارد.

بی گمان دیگر نیازی نیست که به این نکته اشاره شود، که دین آریاییان میتانی هیچ سروکاری با دین زردشتی نمی تواند داشته باشد. دین زردشتی هم ایندَره را می شناسد، و هم ناسْتِیه ها را، ولی آنها را رد می کند و به جهان زشت دَئوه ها می افکند؛ در این باره پس از این بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳- درباره ی دین کهن ترین مادها، گزارش ها بسیار اندک و ناچیز است. ولی هم از نام مردم - و هم از نام جاها چنین دستگیر می شود، که سرزمین مادی در زمان آسورها بیشتر از ملت های غیر آریایی پر شده بود و رَگه ی آریایی به یک پوسته ی نازک بالا محدود می شد. اینجا خورّی ها و خالیدی ها، کاسی ها، گوتی، لولو و هر چه از این دست بود، ساکن بودند^(۱). من گمان می کنم، به این اقوام در پدید آمدن دین مادها اهمیت به سزایی باید داد. همه ی این اقوام باید از نهاد، مردمی بداخم، ستمگر و خرافاتی باشند. به تازگی به این فکر افتاده اند که این سختی و ستم پیشگی بی اندازه، مثلاً در قانون گذاری آسوری، بیشتر نشانی است از روحیه ی خورّی ها. روح مغان در دولت ماد چندان بهتر از این نیست، و به دشواری می توان آریاییان را در آنها باز شناخت. شاید در تأثیر این منش سرچشمه ی یک دید بدبینانه درباره ی زندگی و پابه پای آن شوق رستگاری را نیز بتوان دید که نزد ایرانیان این سرزمین احساس می شود و برای آریاییان شرق ایران یکسر بیگانه است.

از زمان سَلْمَه نَسَر سَوَم (۸۲۴-۸۵۸)، یک نام مادی در دست داریم به صورت اَرْتَه سَری Artasari، که تواند آریایی باشد و اَرْتَه، که به خوبی با آن آشنا هستیم، جزیی از آن باشد. مردی به نام اَرْتَه سی ررو Artasiraru در میان جانشینان شمش - اَدَد (۸۱۰-۸۲۳) یاد می شود. در سده ی نهم و هشتم پیش از میلاد پاره یی از نام های معمولی ایرانی به صورت خاصی دیده می شوند که نشان می دهند این نام ها را مردمی که ایرانی نبوده اند به کار می برده و فراگو می کرده اند: کوشْتَشْپی Kuštašpi=ویشْتاسپه و کوندشپی

Kundašpi=وینداسپه (به این صورت دیده نشده) «به دست آورنده‌ی اسب»^(۱)؛ به جز اینها واژه‌ی بگدتی Bagdatti=بگداته «آفریده‌ی خدا»، و از این نکته درمی‌یابیم که «خدا» در اینجا بگه бага نامیده می‌شود. در یک سیاهه‌ی باج که از سال ۷۱۲ است شهریارِ به نام آوئرپرنه Auarparna یاد می‌شود، که خواسته‌اند آن را به صورت آهوره فرّنه Ahura farna «کسی که خورنه خود را از آهوره دارد» توجیه کنند؛ farna صورت مادی خورنه (در واقع hvarnah) است. درستی این توجیه اکنون ناگفته بماند^(۲).

در فهرست نام خدایان که در کتابخانه‌ی آسوریانی پل (۶۲۶-۶۸۸) یافته شده است، خدایان ماد هم به چشم می‌خورند. این فهرست‌ها از مجموعه‌ی علمی کتابخانه بودند و بیشتر آگاهی‌های آن از متن‌های نسبتاً کهن گرفته شده است. در یک فهرست واژه‌ی میتَر Mitra یاد می‌شود، در فهرست دیگر آسَرَمَزاش Assara Mazāš، به عنوان خداوند دوگانه، برجسته می‌شود^(۳). این نام گروه می‌رساند که ما باید آن را یکرست با آسوره مزداس Asura Mazdās یکی بدانیم، که خود صورت اصلی آریایی آهورمزده است، یعنی باز هم بدون دگرگونی معمولی واج ایرانی s به h. اینجا بسیاری نکته‌های تاریک و پیچیده به چشم می‌خورد، ولی با همه‌ی آنها این برابری‌ها باید درست باشد^(۴). از این راه ما نام‌های برترین خدایان مادها، میثَره و آهورمزده را به دست آورده‌ایم. اینها همان‌هایی هستند که در مجموعه‌ی خدایان میتانی بودند، تنها با این فرق، که نام کهن آریایی ورونا اکنون در برابر تغییر معنای آن به «سرور خردمند، دانا» تغییر کرده است (ص ۹۸ به بعد).

در سرزمین ماد هیچ پرستشگاه و تصویری از خدایان دیده نمی‌شود. آسوریان معمولاً اصرار دارند که پرستشگاه و تصویر خدایان را از کشورهایی که بر آنها چیره می‌شدند دور کنند؛ این نشان آن است که آنها و خدایانشان آن کشور را به تصرف خود درآورده‌اند. این گونه داستان‌ها به هنگام لشکرکشی به سرزمین‌های مادها یاد نمی‌شود^(۵). با برپا شدن دولت ماد ایرانی‌گری پیشرفت بزرگی می‌کند. تا آنجا که می‌توانیم ببینیم، زبان کشور اکنون زبان «ایرانی-مادی» است، و یک دستگاه اداری با اصطلاحات مادی درست می‌شود، که پس از اینها نه چندان کم، هخامنشیان پیروزمند، آن را پذیرفتند. گویا بنیادگذار سلسله، دیوکِس=Dajaukku، نام ایرانی نداشته است^(۶)، اما

فرزند او نام شایان توجّه آریایی فره‌نورس Phraortes ف. فرّورتی fravarti را دارد. این واژه از زمانواژه‌ی fra-var گرفته شده، که آن را در آیین پذیرش دین زردشتی فرّورانه دیدیم؛ معنای آن «سوگند یاد کردن و اقراری است که با آن به انجمن راه می‌یابند و تعهدات انجمن را می‌پذیرند». معنای فرّورتی به‌طور خلاصه «اقراری است که با آن انسان در جامعه‌ی مزدپرستان پذیرفته می‌شود». پس این مرد یک غیرآریایی بوده است، که در جامعه‌ی دینی آریایی و در نتیجه در طبقه‌ی حاکم پذیرفته شده بود^(۱). پادشاهان بعدی این سلسله نام‌های ایرانی دارند و چنین می‌نماید که در آنها مفهوم واژه‌ی خشتره «نیزو»، عنصر اصلی و بنیادین باشد؛ مفهوم دینی آن تنها تا این اندازه است که می‌رساند دارندگان آن نام تا اندازه‌ی بسیاری به موهبت آسمانی نیروی فرمانروایی برتر از طبیعت مجهّز بودند. نام آستیاگس (= ایشتویگو) شاید سکایی باشد^(۲).

آیا همه‌ی آنچه که گفته شد به معنای آن است که مادها در روزگار باستان زردشتی بودند؟ هرگز. ولی برای اینکه روشنی در این باره به دست آید باید به زمانی پس از این برویم و نگاهی بیفکنیم به آنچه که هردوت درباره‌ی مادها گزارش داده است.

یکجا، که بر سر آن بسیار گفتگو شده (۱، ۱۰۱) هردوت گزارش می‌دهد که مادها شش yevea «خاندان» یا «تیره» داشتند: بُئوسِی، پَریِتکینوئی، سَترِئوختِس، اریزتوئی، بُئودی‌ئوئی و مَگوئی. من گمان می‌کنم، به‌پدر تاریخ ستم شده است که در این فهرست تردید کرده‌اند^(۳). این فهرست دارای معنا و مفهوم درستی است. پاره‌یی از نام‌ها را می‌توانیم بی‌هیچ‌گونه رنجی بازگویی کنیم. پَریِتکینوئی برابر است با یک واژه‌ی ایرانی باستان پَری تکانه paraitakāna که از paraitaka گرفته شده به معنای «در امتداد، تنگ، از کنار چیزی گذشتن» یعنی مرز پارس در جنوب؛ پس اینها «مرزنشینان» بودند. سَترِئوختِس به‌نظر من نمایان‌گر یک واژه‌ی ایرانی باستان به‌صورت سَروَه وَئَه Sravahvatah، که صورت تکین آن سَروَه وَئَت Sravahvant به معنای «ناموران» است. اریزتوئی روشن است که آریّه-زنتو Aryazantu به معنای «تیره‌ی آریایی» است، یعنی خود گروه آزادگان، گزیدگان دولت ماد؛ «مادها را پیش از این همه آریایی می‌نامیدند» (هردوت ۷، ۶۲). بُئوسِی، که ایرانی باستان آن بوسَه Bausa می‌شود، و بُئودی‌ئوئی را که ایرانی باستان آن بُئودیّه Baudiya می‌شود، فعلاً کنار می‌گذاریم؛ توجیهات این واژه‌ها

پس از این پیشنهاد خواهد شد. آنچه که از هر چیز برای ما مهم‌تر است مگوئی‌ها هستند، مغ‌های بدنام روزگار باستان (یونان و رُم) که در شرق هنوز تا به امروز به عنوان دارندگان دین ایرانی وجود دارند، و در روایت‌های کهن بیشتر به این صفت دیده می‌شوند.

درباره‌ی این مغان صفحه‌ها سیاه شده بدون آنکه در حلّ آن به توافقی رسیده باشند. خودستایی نیست که من می‌توانم سخن قطعی را درباره‌ی اینها بازگویم، ولی به راستی این مسئله می‌تواند اندکی روشن‌تر از آنچه تاکنون شده طرح شود.

هرگونه سروکار داشتن با این مسئله باید از این واقعیت آغاز شود که مغان عضوی در سازمان اداری دولت ماد بودند. معنای این نام روشن نیست ولی در تاریخ، اینها همیشه به عنوان یک گروه دینی دیده می‌شوند. چنین است در زمان شاهنشاهی هخامنشیان، و همین حالت را باید برای مغان ماد معتبر بشناسیم. مغان از همان آغاز گروه روحانی دولت کهن ماد هستند. هر اندازه هم که توصیف هردوت از واپسین روزهای دولت ماد افسانه‌یی باشد، یک مرحله‌ی خوب تاریخی است، که وی آنها را خواب‌گزاران دربار آستیاگ به ما می‌شناساند (۱، ۱۰۷). نقشی هم که آنها در شورش بر ضدّ داریوش یکم داشتند، نشان می‌دهد که آنها از روی ناچاری به نیروی هخامنشیان سر تسلیم نهاده بودند.

درباره‌ی مغان در زمان هخامنشیان هردوت ویژگی‌های بسیار سودمندی می‌دهد (۱، ۱۴۰). «این چیزها از جمله رازها هستند و به آگاهی همگان نمی‌رسد، از آن میان درباره‌ی مرده، که لاشه‌ی مرد پارسی را هرگز پیش از آنکه مرغان یا سگان پاره نکرده باشند، به خاک نمی‌سپارند. درباره‌ی مغان من این را به خوبی می‌دانم که آنها چنین رفتار می‌کنند، زیرا ایشان این کار را آشکارا می‌کنند. آنچه قطعی است این است که پارس‌ها لاشه را با موم روکش می‌کنند و به خاک می‌سپارند».

از اینجا چنین دستگیر می‌شود که مغان آیین خاک سپاری مردگان زردشتی را داشتند. پارسی‌ها مردگان خود را با در نظر گرفتن مقرّرات احتیاطی در زیر خاک می‌کردند؛ زردشتیان هرگونه زیر خاک کردن مردگان را به سختی محکوم می‌کردند. در سرزمین چخره در غرب آیین مرده سوزی، که دین زردشتی با آن در پیکار بود، رواج داشت (ص. ۳۳۹ و بعد). این هر دو آیین را به عنوان آیین‌های معمولی غرب باید

نگریست؛ اگر نزد مغان آیینی را می‌بینیم که نزد مردم دشت‌های شرقی، رفتاری معمولی با مردگان است، باید آن آیین، از بیرون همراه با دینی که مغان آن را پذیرفته بودند، راه یافته باشد.

«مغان آشکارا از مردم دیگر جدا هستند و به‌ویژه از پیشوایان دینی مصر. مردان دینی مصری این را یک وظیفه‌ی مقدّس می‌دانند که هیچ موجود زنده‌یی را نکشند، به‌جز آنهایی که قربانی می‌شوند. ولی مغان با دست خود همه‌گونه موجودات زنده را می‌کشند مگر سگ و انسان را، و این را یک کار بزرگ زورمندانه می‌دانند (ἀγώνισμα μέγα) در صورتی که مار و دیگر جانورهای خرنده را می‌کشند.»

از این راه اینان تنها دستورهای پادبایی (طهارت) زردشتی را انجام می‌دادند. در بخش ۱۴ وندیداد ترسناک‌ترین کیفر برای کسی تعیین می‌شود که سگ آبی را بکشد، زیرا این جانور بر پایه‌ی بستگی که با آب دارد بی‌اندازه مقدّس است - چنین کسی را باید نخست ده هزار تازیانه‌ی اسب و ده هزار تازیانه‌ی با تسمه بزنند. سپس باید برای مردان دینی بسیاری مواد برای نماز فراهم کند و سرانجام باید یک دسته از کارهای پارسایانه انجام دهد: باید ده هزار قورباغه، ده هزار مور از آن‌گونه که دانه‌ی غله را با خود می‌کشند، ده هزار مورچه‌ی بدبو، ده هزار کرم که در کثافت زندگی می‌کنند، و ده هزار مگس ناخوش آیند را بکشد، و سرانجام باید ده هزار سوراخ با کثافت پر شده در زمین را هموار کند. هر گاه پس از این باز شمار بسیاری از کارهایی را انجام داده باشد که او و نسل‌های او را برای همیشه نابود کند می‌تواند خود را از گناه پاک شده بداند. اگر ایران از این پس، از انبوه سگ آبی پر نیست، به‌هر حال گناه وندیداد نیست.

پس در این نکته نمی‌توان تردید داشت که این مغان زمان هخامنشی، که هر دوت آنان را توصیف کرده است، از نظر وندیداد زردشتیان خوب بودند. اما وندیداد و زردشتی بودن آن چیست؟ برای این پرسش باید پاسخی بیابیم.

وندیداد یقیناً در غرب پدید آمده است. سند کهن زردشتی که برای این نوشته پیشگفتاری به‌شمار می‌آید و در پایان بخش گذشته بررسی شد، نشان می‌دهد که دین زردشتی به‌رَگه (ری) و غرب رسیده بود و با آیین معمول مرده‌سوزی در غرب آشنا شده بود. در آغاز و در پایان این سند بسیاری از مواد کهن زردشتی یافت می‌شود، ولی

ویژگی از هم پاچیدگی و تگه تگه بودن آن چنین می‌نماید که از سرچشمه‌ی اصلی بسیار دور افتاده‌ایم. گذشته از اینها اینجا به کلی خواست‌های دیگری حکمفرما است تا در دین زردشتی شرقی کهن. آنچه همه جایی و عادی است این است که باورداشت‌های جهان پسین به صورت باقیمانده‌ی دست و پا شکسته‌یی در هم کشیده شده، و مگه یکسره اهریمنی شده است.^{۱)} در اینجا همه‌ی موضوع بر سر آیین پادیابی است، در اینجا با دقت و وسواس بسیار در بیان صورت حقوقی ابتدایی گناهان نسبت به آیین پادیابی و کیفرهایی درباره‌ی آن افراط می‌کند. این کیفرها، چنان‌که دیدیم، با مقیاس بسیار خرافاتی اندازه گرفته می‌شوند، که در قوه‌ی تصوّر ما بسی مسخره آمیز به نظر می‌آیند؛ مثال سگ آبی پیدا است که نمونه‌ی مبالغه آمیز و افراطی است، ولی موارد دیگر هم نشان دهنده‌ی یک سختی بی‌اندازه است. برجستگی دین کهن زردشتی در شرق قطعاً به آن حساسیت نبود، ولی این آریاییان همه جا نظریه‌های روشن و پیکار شاد درباره‌ی زندگی و جهان دارند و نزد آنان هیچ اثری از کهنه پرستی و خرافات و سواسی بر ضدّ کرم‌ها و دیگر موجودات زنده‌ی زمین، بدان گونه که در وندیداد دیده می‌شود، نیست. اما در اینجا به یک محیط بسیار خشن و سخت دینی کشیده می‌شویم. این تصادفی نیست که روح وندیداد به طور برجسته یک خویشاوندی با روح کتاب سوّم موسی (Leviticus) را فاش می‌کند، به همان اندازه که این کتاب سوّم سامی یک دست نیست، آن یکی یعنی وندیداد هم آریایی یک دست نیست. زیربنای هر دو یکی است: کوه نشینان خشن سرزمین زاگرس و سرزمین آسیای کهن.^{۲)}

تردیدی نیست که ریشه‌ی آیین‌های پادیابی وندیداد در باور دئیوهِ دین کهن زردشتی نهفته است. آیین دوگانه پرستی تازه نیست. تازه آن گونه‌یی است که آن آیین بدان گونه برپا داشته می‌شود. مغان کارهای بزرگ خود را بر ضدّ جانوران خزنده از این رو انجام نمی‌دادند، که وندیداد با دستورهای مربوط به خودش به دست آنها رسیده بود، بلکه از این رو این دستورها داده می‌شود که مغان آنها را بدین گونه می‌خواستند. وندیداد دین زردشتی است که با ساز و آهنگ مغان تغییر پیدا کرده است. پیام زردشت در زمانی نامعین به مغان کهن ماد در رگه رسید و آنها را به دین خود درآورد، و سپس مغان دین زردشتی را در درک خود شکل دادند. بدین گونه بخش تازه‌یی در تاریخ دین

زردشتی آغاز شد.

در حالی که سوگند نامه‌ی دین کهن زردشتی به این بسنده می‌کرد، که به طور خلاصه نودین از انجمن با دئیوه‌ها دوری کند، و در این سوگند، نه هیچ یک از آنان یاد و نه فراموش شود، و ندیداد خواهان آن بود که با دقت و سواس آمیزی آگاهی صریح در همه‌ی جزئیات بدهد، که از کدام یک از دئیوه‌ها باید دست بردارند. در اینجا فهرست بلندی از نام دیوان به دست می‌آوریم که در عین حال به ما می‌آموزد کدام یک از نیروهای خدایان، روزگاری در این محافل زنده بودند و دین زردشتی بر آنها چیره شد. ما در واقع یک ردیف از نام‌هایی از مراحل کهنه‌تر پاورهای دئیوه‌ی زردشتی را می‌یابیم، ولی به دئوه‌های دیگری هم برخورد می‌کنیم که بدون تردید از آن دین مغان باید باشند، پیش از آنکه آنان دین زردشتی را پذیرفته بودند. در اینجا با پرستشگاه مجموعه‌ی خدایان ماد باستان آشنا می‌شویم.

بر روی لوحه‌ی فهرست دیوان اکنون این نام‌ها دیده می‌شود: دئیوه / ایندَرِه Daēva Indra و دئیوه ناهئیثیه Daēva Nāhaithya (وندیداد ۱۰۹، ۱۹۴۳)، ایندَرِه‌ی خودپسند و ناستیس‌ها از مجموعه‌ی خدایان میتانی، و جز اینها، یک خدای مهم آریایی، که متی و زه در سوگند خود نیازی به یاد کردن او نداشته، یعنی دئیوه سوروِه، که همان سَرُوِه‌ی هندیان است، و لقبی است برای رودرِه Rudra و بعدها لقب شیوه Siva^{۱)}. اکنون از آنجا که مادهای باستان، چنان که دیدیم، میتره و اسور مزداس را نیایش می‌کردند، که با جفت کهن میترا- ورونا برابر می‌شدند، چنین نتیجه گرفته می‌شود که آنها در اصل همان مجموعه خدایان آریایی باستان را داشتند که آریاییان میتانی. این مجموعه‌ی خدایان آمیزشی از خدایان اهوره و دئیوه را نشان می‌دهد که روزگاری همه‌ی دین آریایی را مشخص می‌کرد (ص. ۱۰۰)؛ در برابر دین زردشتی که سخت اهوره پرست بود، باید که خدایان دئیوه‌ی ماد باستان از بین می‌رفتند.

در همین فهرست نام دیوها یک جفت دیو به نام تَوُرُوِی Taurvi و زَئیرِیچَه Zairiça^{۲)} پدیدار می‌شوند که در یک ترکیب با هم پیوسته و از این راه با هم بسیار نزدیک و وابسته‌اند. این هر دو در ادبیات بعدی زردشتی به عنوان دو مخالف و رقیب ویژه‌ی هئوروتات و آمِرتات نشان داده می‌شوند و می‌توانند به راستی همتای پیش از زردشتی

این جفت خدایان گاهانی را در غرب به عهده داشته باشند. به خوبی می‌توان فهمید که تَوروی را زردشتیان به عنوان «گستاخ» تصوّر می‌کردند و با تَرُمَتی Tarōmati (ص. ۱۱۵) همراه هم می‌آوردند. ولی مادّه این واژه را می‌شود همچنین «پیروزمند» توجیه کرد، و این بدون تردید همان نامی است که پذیرندگان نخستین خداوند داشتند. این خداوند گروهه خداوندی بود نمایانگر تیره‌ی زمینی. زئیرِیچَه به معنای «زَرین فام» است؛ با این واژه باید صفت هئومه زئیری - گونه‌ی Zairi.gaona «زَرین فام» را در دین زردشتی شرقی (یسن ۹۱۶) سنجید. گویا زئیرِیچَه، همچنین نامی است برای یک نوشابه نمیرایی^{۱)} و اصطلاح نمادین برای نمیرایی یا به‌طور گروهی جمعی برای تیره‌ی نمیرا. یکی از زنان انجمن بنیادین، زئیرِیچی zairiči نام داشت (یشت ۱۳۱۳۹).

در وندیداد ۱۹۴۳ و ۲۰۳ گروه بی‌شمار دیوهای بیماری را می‌بینیم، مانند دُریوی «لک مادرزاد» (؟) کُسویش «ناتوانی»، پُشی تیشه «مرد ناهنجار»، داژو «سوزاننده، سازگه، کوروغ» و بسیاری دیگر از این دست - که بیشترشان برای ما نام‌هایی هستند بدون معنا و مفهوم، امّا در میان آنها (۱۹۴۳ و ۱۹۱۲) دیوی به نام دَئیوه بووتی Būti برمی‌خوریم، که شاید روزگاری سرنوشت بهتری داشته است. واژه‌ی هندی هِسمان آن بهوتی bhuti است که به معنای «خوشبختی، رویش، خوشی» است و به‌صورت نام ویژه برای خدای مادین خوشبختی و دارایی یعنی لَکُشمی Lakṣmi به‌کار می‌رود. دور نیست، که مادهای باستان زمانی دارای پدیده‌ی همانند آن بوده‌اند.

یک فهرست جالب از نام دیوها در وندیداد ۱۲-۱۱۹ دیده می‌شود. شاید سه گروه دیو در اینجا یاد می‌شوند. گروه نخست که با اِشْمَه، کشتارخواهی، آغاز می‌شود، و گروه سوّم که نقطه‌ی اوج آن پیریکا است، نباید ما را در اینجا به‌خود سرگرم کند. امّا گروه دوّم شایان یک نگرش کوتاه است. این گروه دارای این دیوهای مادینه است: بوذی Budhi پدیده‌ی همپایه‌ی آن بوذیژا Būdhizā، کوندی Kundi پدیده‌ی همپایه‌ی آن کوندیژا Kundižā و سرانجام خدای مادینه‌ی خلسه بوشینستا Bušyanstā، «چیزهای آینده» است، و در دین زردشتی دیو خواب آلودگی (ص. ۱۱۳). در واژه‌ی بوووذیژا، که گونه‌ی درست‌تر آن بوووذیژا، و کوندیژا، که درست‌ترش کوندیژا است، واژه‌ی ایژا باز شناخته می‌شود، که در زردشتی پیشین به‌عنوان هم‌معنای آرمیتی، یا تیره‌ی پارسا، به‌کار می‌رفت

(ص. ۱۱۸)؛ بووژپژا در واقع به معنای «تیره و انجمن آیینی خدای مادینه بووژپ» و کوندیژا «تیره و انجمن آیینی خدای مادینه کوندپ» است.

بووژدی، خدای مادینه، بی درنگ تیره‌ی مادی بُئودئیوی را که نزد هردوت دیدیم برای ما بازگو می‌کند، و چنان‌که گذشت می‌توانیم به یک ریشه‌ی ایرانی باستان بودیه^{۱)} برگردانیم که بی‌گفتگو به معنای «وابستگان به خدای مادی بووژپ» است. نام بووژپ بی‌شک بستگی دارد به زمانواژه‌ی معروف آریایی بوذ که به معنای تأثیر، هم از نظر حس درون و هم از نظر حس برون است، و بیش از همه نشان دهنده‌ی بیداری آن تأثیر برای مؤثر واقع شدن است. در ایران این واژه یک معنایی گسترده دارد: «حس کردن، محسوس شدن، به چیزی بو بردن، در مد نظر گرفتن، آگاه شدن، خبر شدن، از نظر حسی «بوییدن». «باشد که نخست ما از دزد آگاه شویم، باشد که هیچ‌کس نخست ما را نبیند، باشد که ما پیش از همه آگاه شویم» (یسن ۹۲۱). خورشید هئومه را وادار می‌کند که از دور ستایش‌ها را بشنود (بئوذ - bāoδ - یشت ۱۰۹). در گاهان این زمانواژه به معنای «توجه به چیزی کردن، در اندیشه‌ی چیزی بودن» (۳۰۲) است. ترکیب فر-بئوذ به معنای «بیدار شدن» است (وندیداد ۱۸۴۹). از ریشه‌ی بو بردن، بوییدن، نامواژه‌هایی داریم به صورت «بویش» و «خوشبویی». یک مفهوم مهم، نامواژه بُئوذه bāoδah است، که به معنای «احساس کردن، آگاه شدن از چیزی، پیش آگاهی، احساس پیشین، پیش‌بینی» است. فروشی‌ها مردانی را می‌پذیرند که «نزد آنان بویش برای حمله هست»، یعنی کسانی که از جنگ بو می‌برند (یشت ۱۳۴۶). و بعد به معنای روان یا بخشی از روان، که این عمل نفسانی را انجام می‌دهد، هم هست، و به‌طور کلی «آگاه بودن، آگاهی» است، که به‌هنگام مرگ از تن دور می‌شود؛ در متن‌های تازه‌تر این واژه با یک ردیف روان‌های دیگر و کارهای روانی برشمرده می‌شود، مثلاً با آهوو (ص. ۲۸۲)، دئنا، اوروون و فروشی (یسن ۲۶۴). پس بووژدی هم یک همپایه‌ی است در برابر واژه‌ی ایران شرقی چیستا یا چیستی (ص. ۸۴ به بعد؛ گاهانی ص. ۱۶۳) و به احتمال بسیار یک خدای مادینه برای پیشگویی است، و این از این راه هم استوار می‌شود که این خدای چیستا در ردیف خدای مادینه‌ی بوشینستا جای گرفته است. واژه‌ی بُئودئیوی نزد هردوت را از این قرار باید یک گروه مردان دینی دانست که با مسایل پیشگویی سروکار داشته‌اند.

در کنار کوندی خدای مادینه، یک خدای نرینه به نام کونده نیز دیده می‌شود، که طبیعی است اکنون یک دیو است. وندیداد ۱۹۴۱ از او سخن می‌گوید: «باشد که سروشه، که از سوی اشه بدرقه می‌شود، دیو کونده را بکشد، دیو با شاهدانه به گونه‌یی که او بی‌شاهدانه شود»^(۱). پس کونده و ناگزیر کوندی با افزار کهن خلسه یعنی شاهدانه بسیار وابسته بوده، افزاری که از نخستین مراحل فکری آریاییان در شمال و شرق از آن بهره‌گیری می‌شده است (ص. ۱۸۶ و بعد). کوندپژا یک دسته یا یک رسته‌ی خلسه‌گر بود، که از راه بیهوش کردن خود با شاهدانه به مرحله‌ی خلسه می‌رسیدند. اگر، آن‌گونه که من گمان می‌کنم، شهر مادی کوندورو، که در سنگنوشته‌ی بهستان یاد شده، و در روایت ایلامی کوئندروش = نوشته شده کوئندرو، با این دو خدا بستگی داشته باشد، در آن صورت این شهر یک جایگاه کهن حشیش در ایرانی غربی بوده است.

بوشینستا خدای مادینه را به احتمال خداوند همگانی پیشگویی در سرزمین غرب باید دانست، که غرب پیشگویی را یک نیروی خدایی می‌پنداشت^(۲). از آنجا که این خدا به عنوان دیو، نماینده‌ی خواب آلودگی است، پس باید چنین بپنداریم که آن دیو در حالت رؤیا فعالیت می‌کرده است. این خدا دارای صفت زئیرینه zairina است که به گمان من نباید آن را «نابود کننده، سست کننده» بلکه باید «زَرن فام» ترجمه کرد؛ این یک صفتی است از همان گونه‌ی زئیرپچه. گویا مربوط می‌شود به نوشابه‌یی که برای حالت خلسه به کار می‌رفته. شاید شیریه‌ی شاهدانه در شراب بوده است، چنان‌که به ارداویراف داده بودند (ص. ۳۰۵).

هنوز همچنان یک تیره‌ی ناشناخته‌ی مادی نزد هردوت باقی مانده است، یعنی بُئوسَی Bousai. این تیره باید، چنان‌که پیش از این یاد شد، به فارسی باستان بُئوسَه Bausa نامیده شده باشد. برای توضیح آن وندیداد ما را هیچ‌گونه یاری نمی‌کند. ولی قطعه‌ی بازمانده از هاڈخت نسک که از برخورد انسان با دَئنا پس از مرگ سخن می‌گوید (ص. ۱۲۴ و بعد)، در فهرست گناهان، از گناهانی نام برده می‌شود که بُئوسَه Baosava نامیده می‌شوند. ما نمی‌دانیم مقصود از این چیست، و نیز گناهان دیگر از این ردیف، تاریک و مبهمند. اما شاید این چندان گستاخانه نباشد که چنین بپنداریم، گناهان بُئوسَه از آن دست گناهانی بوده‌اند که به‌ویژه نشان‌دهنده‌ی مردان بُئوسَه بودند^(۳). چنین می‌نماید که سخن

از برپا کردن مراسم دینی است که به گونه‌ی دیگری، جز آنچه که دین زردشتی مقرر کرده بود انجام می‌شده و با آن مراسم به گیاهان آسیب می‌رساندند.

در سراسر غرب ایران خُورَنَه به صورت ویژه‌ی زبان مادی یعنی فَرَنَه Farnah دیده می‌شود. ما از اینجا باید نتیجه بگیریم که این مفهوم از آن دین اصلی مادها بود.

مغان هم پیش از دین زردشتی دارای بررسی‌هایی درباره‌ی زمان به گونه‌ی تکامل یافته‌ی آن بودند، که ظاهراً درون مایه‌ی دین ایشان را می‌ساخت. ولی گفتگو درباره‌ی این بررسی‌ها در بخش آینده خواهد بود.

دین ماد باستان، که طرح آن هم اکنون از نظر ما گذشت، یک دین ابتدایی مزدایی است. در غرب یک مزداپرست را مَزَدَیَرَنَه mazdayazna می‌خواندند که با این صورت زبان مادی از صورت اوستائیش مَزَدَیَاسَنَه mazdayasna آشکارا جدا می‌شود.^{۱)}

تنها سرزمینی که به طور قطع مادی است و در اوستا از آن یاد می‌شود رَگَه (ری) است، که شهری است با سرزمین پیرامون آن (دهیو). در هر دو جا، که سخن از رَگَه است (وندیداد ۱۱۵ و یسن ۱۹۱۸) فرض می‌شود که این سرزمین را به عنوان دولت دینی زردشتی سازمان داده بودند و در آن دولت بالاترین فرمانروا مردی است که عنوان کهن زردشتی زَرَثُوشْتَرَه یا به صورت دیگرش زَرَثُوشْتَرِیْمَه را دارا است (ص. ۵، ۳۱۴). دین زردشتی سرزمین رَگَه سرچشمه‌ی سراسر دین زردشتی غربی است؛ آنجا نخستین پایگاه تبلیغاتی غرب بود. اینکه این نقطه برگزیده شده بود، فقط می‌تواند از این رو باشد که آنجا مرکز دینی بود. آنجا باید نشیمنگاه اصلی مغان در زمان دولت ماد بوده باشد، و دولت دینی زردشتی تنها جانشین یک دولت دینی مغانی است. رَگَه در سنگنوشته‌ی بهستان یاد می‌شود. شایان یادآوری است که شورشگر مادی در زمان داریوش یکم، فَرَوَرْتی، آخرین پناهگاهش این شهر بود و هم در این شهر گرفتار شد (بند ۳۲۱).^{۲)}

۴- اکنون می‌رسیم به موضوعی که بیش از موضوع‌های دیگر بر سر آن اختلاف است، یعنی موضوع تاریخ ایران و دین در زمان هخامنشیان. آیا هخامنشیان و پارس‌ها زردشتی بودند یا نه؟ ناروشتنی و پیچیدگی در اثبات این نکته که پایه‌ی هر گونه استدلال و گفتگو درباره‌ی این موضوع چه باید باشد، یعنی تعیین ویژگی دین زردشتی در برابر دین‌های دیگر آریایی، و نیز ویژگی مرحله‌ی پیش از تاریخ زردشتی غربی، آشفتگی در

اینجا پدید آورده است که در اصل تقریباً غیرضروری است.

درباره‌ی اوضاع مردم در پارس باستان^{۱)} هردوت گزارش می‌دهد (۱، ۱۲۵). تیره‌های رهبر پاسارگادی مارافئوی و ماسپی‌یوی بودند؛ از میان آنها پاسارگادی بالاترین آنها بود و هخامنشیان طایفه‌ی (φρήνη) بودند در میان آنها. مارافئوی و ماسپی‌یوی بی‌گمان آریایی نیستند؛ این دو نام دارای پسوند ایلامی -pi می‌باشند و از این رو شاید اصلاً ایلامی باشند. پاسارگادی هم نام پایتخت هخامنشیان در پارس است. استرابون به‌جای پاسارگادی (C. ۷۲۷) تیره‌ی رهبر پاتی شوری‌ها را نام می‌برد که درست با پاتیش هووری در سنگنوشته‌ی بهستان سازگار می‌شود. پس انگیزه‌ی برای این فرض هست که pasar- یک گونه‌ی پس و پیش شده از واژه‌ی آریایی پاتیش هووری Pātišhuvari است، که نزد مردم غیرآریایی به‌کار می‌رفت. می‌دانیم که یونانیان گونه‌هایی از نام‌های غیرآریایی آریایی شده را کم به‌کار نمی‌بردند؛ از این جمله است نام بردیه، برادر کمبوجیه، که نزد هردوت سُمردیس^{۲)} است. تیره‌های دیگر پارس پانثی آلیوی Panthialaioi، دیژئوسی‌آیوی Dērousioaioi و گرمنی‌یوی Germanioi بودند که کشاورزی می‌کردند. این تیره‌ی آخر در نوشته‌های دیگر گرمنی‌یوی Karmanioi نامیده می‌شوند؛ این همان نامی است که امروز به‌گونه‌ی کرمان زنده است، ولی در آن روزگار نام تیره‌ی بود که بیشتر در جنوب شرقی در سوی دهانه‌ی خلیج فارس قرار داشت. نام ویژئوسی‌آیوی تأثیر آریایی یک دستی به‌جای می‌گذارد. چادر نشینان دژوی (=d/هه) مژدئی، دژیکئی و سگرتی‌یوی‌ها بودند. استرابون به‌جای اینها کیرتی‌یوی=گردها و مژدئی‌ها را نام می‌برد و می‌گوید که اینها دزدند. نقشه‌ی جمعیت و ملت‌ها همان است که در دولت ماد بود، ولی پیداست با افزوده‌ی یک رگه‌ی ملت دیگری: یک گروه کوچک برتر آریایی، یک گروه اشرافی ایلامی و سپس به‌گونه‌ی آمیخته و رنگارنگی، مردم آریایی و غیرآریایی را می‌بینیم، این گروه آخری گویا بیش از دیگر گروه‌ها است. اکنون می‌دانیم که زبان‌اداری هخامنشیان کهن در درجه‌ی نخست ایلامی بود (ص. ۱۵).

اوضاع اجتماعی در اینجا یعنی در غرب یکسره وضع دیگری جز آنچه را که در شرق، و در دین زردشتی در شرق بود، نشان می‌دهد. آنجا را باید یک سازمان آریایی یک دست پدرسالاری به‌شمار آورد: خانواده، دودمان، تیره، کشور با تقسیم‌بندی

طبقاتی، یعنی طبقه‌ی اشراف، روحانیون و دیگر اعضای تیره. عنصرهای غیرآرایی، که طبعاً اینجا هم وجود دارد، همه در سازمان آریایی گنجانده شده و از بیرون نمایان و پیدا نبود؛ بی‌گمان اینها همواره یک اقلیتی را می‌ساختند. اوضاع در غرب با رگه‌های جمعیتی غیرآرایی شدید، یکسره از گونه‌ی دیگر است. اینجا طبقات واقعی را با تقسیمات بنیادین گوناگون می‌بینیم که آریاییان تنها یک یا چند طبقه‌یی در میان طبقات بسیار دیگر را می‌ساختند. یگان بزرگ اجتماعی در سنگنوشته‌ی بهستان کاره Kāra است که نشان‌دهنده‌ی یگان سپاهی و دارندگان استان‌های آریایی است که برای آن یگان مسئول بودند. اصطلاح اجتماعی آریایی که در سنگنوشته‌های فارسی باستان به کار می‌رود، نشان‌دهنده‌ی بسیاری از پدیده‌هایی است که با اوستا یکی نیست. از جمله داریوش برای خانواده‌ی خود واژه *taumā* و برای دودمان خود به معنای گسترده‌ی آن *viθ* (ویس) را به کار می‌برد، که گویا خود کاخ شاهی را نیز بازگو می‌کند. این اصطلاح دوم در سنگنوشته‌ی بهستان هم متأسفانه به‌طور مبهم همراه با کاره دیده می‌شود که اگر می‌توانستیم آن را دریابیم، آگاهی‌های مهمی درباره‌ی زندگی اجتماعی به ما می‌داد (بند ۱۴)؛ اصولاً ویث چنین می‌نماید که معنای آریایی باستان خود، یعنی دودمان، طایفه، را نسبتاً خوب نگه داشته است، هر چند آن معنا در این محیط، کاربرد تازه‌یی پیدا کرده است. مفهوم زنتو «تیره» نزد مادها وجود داشت، چنان‌که نام آریزنتوی آن را می‌رساند، ولی این مفهوم در سنگنوشته‌های هخامنشیان دیده نمی‌شود؛ دَهِیو در آن سنگنوشته‌ها از یک سو به معنای کهن خود «سرزمین، منطقه» به کار می‌رود و از یک سو به معنای فنی خود برای استان‌های بزرگ، که تقسیمات کشوری بر پایه‌ی آنها بود، به کار می‌رود. مهم‌ترین نکته این است که غرب یک عنوان شاهی ویژه‌ی خود یعنی خشایثیه را دارا است، و در شرق یکسره ناشناخته است (ص. ۵۰). ساخت واجی این واژه نشان می‌دهد که خاستگاه آن مادی است.^(۱) اصولاً هخامنشیان هنگام پیروزی بر کشور ماد بخش بزرگی از سازمان‌ها و اصطلاحات آنها را پذیرفتند.

خاندان هخامنشیان برای ما هم از راه سنگنوشته‌های خودشان، و هم از راه نوشته‌های هردوت تا اندازه‌یی آشنا هستند^(۲). پدر کورش، کمبوجیه (فب. کنبوجیه Kanbūjiya) نام داشت و پدرش کورش فرزند چیش‌پی^(۳) Čišpi، که یونانی آن تیسیس‌پس

Teispes است، می‌باشد، که نیاکان او به هَخامنیش (یونانی آخِیمِنِس) می‌رسد و نام خانواده‌ی هخامنشی هم منسوب به او است. نه چیش‌پی و نه کورش هیچ‌کدام نام آریایی نیستند. کورش که در ۵۴۷ پیش از م. در کشور ماد خود را پادشاه خوانده بود، در سال ۵۳۰ در نبرد با ماساگت‌ها در کنار رود سیحون کشته شد. فرزند و جانشین او کمبوجیه در سال ۵۲۵ به سوی غرب تاخت و بر مصر چیره شد. هنگام حرکت یکی از مغان را به عنوان نگاهبان خانه خود گماشت (هردوت ۳، ۶۳)؛ پس مغان هنگام تسخیر کشور ما و بدون گفتگو در میان دولت تازه درآمده و در خدمت هخامنشیان بودند، همان‌گونه که پیش از این هم به خانواده‌ی دَیوکیس خدمت می‌کردند. در جریان لشکرکشی به مصر کمبوجیه پنهانی برادر تنی خود بَرَدیَه (یونانی: smerdis) را می‌کشد. ولی پس از چند سال مغی به نام گوماته پیدا می‌شود، و آن مغ ادعا می‌کند که او سمردیس کشته شده است، و پرچم شورش در پارس بر ضد کمبوجیه برافراشت. او کشور را به سختی ویران کرد و جایگاه‌های برگزاری آیین، آیدنا āyadana را در هم ریخت و آنها را برکند. با این همه او تقریباً در سراسر کشور شناخته شده بود و رسمیت داشت؛ تنها در بابل یکی از نمایندگان سلسله‌ی کهن پدیدار شد به نام نیوگَدَنَسَر، فرزند نیوند، و این نیوند در سال ۵۳۹ از پادشاهی برکنار شد.

در این زمان داریوش، یکی از وابستگان شاخه‌ی دیگر خانواده هخامنش دست به کار شد. داریوش، که ما او را معمولاً داریوس Dareios می‌نامیم - یونانی‌ها او را به جز این صورت به صورت داریائوس Dareiaios هم می‌خوانند - همان است که در فارسی باستان داریَوَوش Darayavahuš به معنای «دریافت کننده، نگاهدارنده‌ی خوبی» است و در تورات داریاوش Dāryāweš. پدرش ویشتاسپَه نام داشت که به یونانی هیستاسپس Hystaspes خوانده می‌شد، پدر بزرگش ارشامَه بود که نزد یونانیان آرسامِس Arsames خوانده می‌شد؛ ارشامَه هنگام پیش آمدن این رویدادها هنوز زنده بود، چنان‌که داریوش خود در یک سنگ‌نوشته که به تازگی در شوش پیدا شده در این نکته پافشاری می‌کند^۱. پدر ارشامه، آریارمنه بود، که نزد یونانیان آریه‌رمنِس Ariaramnes خوانده می‌شد، و پدر او چیش‌پی نیای بزرگ کورش بود. داریوش یک گونه نام تاج و تختی و پادشاهی است؛ بنا بر رسم کهن باید او به عنوان بزرگترین فرزند ویشتاسپَه همان نامی را داشته

باشد که پدر بزرگش داشت، یعنی ارشامه. وی دو برادر داشت، آرته بائس و آرته فرنس، که پس از اینها در لشکرکشی ارشامه نقشی به عهده داشتند. پدرش ویشتاسپه هنگام پیکار کورش با ماساگت‌ها همراه او بود، ولی به سوی ایران باز فرستاده شد، گویا برای آنکه هوای کار فرزندش داریوش را داشته باشد. داریوش در آن هنگام تازه به بیست سالگی رسیده و از لشکرکشی به دور و در ایران مانده بود. کورش از خیانت و پیمان شکنی او بیم داشت (هردوت ۱۰/۱۲۰۹). گذشته از میزان ارزش این سند، به هر حال گویای این نکته است که ویشتاسپه و خانواده‌ی او آن روزها در پارس به سر می‌بردند. در روزهای آشوب بزرگ وی استاندار پرتوه بود، که تقریباً همان خراسان امروزی است (بهستان بند ۳۵).

داریوش، که گویا در همان نزدیکی‌های مرکز شورش بوده و از این رو می‌توانست دست به کار زند، موفق می‌شود پس از یک زمان کوتاهی، گوماته را در دژ سیکیه هووتی در نیسایه‌ی ماد غافلگیر کند و بکشد.^(۱) مرد شورشی کشته شد و داریوش توانست به سوی دیگر شورشیان رود. اما همه‌ی کشور در این زمان به ناآرامی گرفتار شده بود، و یک شورش به دنبال شورش دیگر به راه می‌افتاد. در ماد فرورتی سر به شورش برداشت، و این یکی از اعضای خاندان شاهی برافاده‌ی ماد در میان سگرتی‌ها، از همین خانواده بود؛ در پارس بردیه‌ی دروغین دیگری آشوب بر پا کرده بود؛ ارمنستان شورش کرده بود؛ پارت (پرتوه)، هیرکانی، مرگیانه از کشور شاهنشاهی جدا شده بودند. ولی داریوش با تلاش‌های بی‌مانند در سال ۵۱۷ پیش از م. کاملاً بر اوضاع چیره شد و توانست کار تجدید سازمان کشوری را آغاز کند. در ۵۱۴ پیش از م. در بهستان^(۲) (یونانی Bagistanon) فرمان داد تا سنگنوشته‌ی سترگ خود را که بخش بزرگی از دیواره‌ی کوه را از کف زمین به بالا می‌پوشاند، بتراشند. این سنگنوشته به زبان فارسی باستان، ایلامی و بابلی نوشته شده است؛ یک نسخه از این نوشته به زبان رسمی کشور، یعنی آرامی، به همه بخش‌های غربی کشور، از جمله به مستعمره‌ی یهودی نشین *إلفانتین* در مصر بالا فرستاده شد که تکه پاره‌هایی از آن باز یافته شده است.^(۳) در یکی از سال‌های پس از ۵۱۴ پیش از م. داریوش به لشکرکشی بزرگ، ولی روی هم رفته با شکست روبه‌رو شده‌ی خود، بر ضد سکاها دست می‌زند. در آغاز سده‌ی پنجم درگیری با یونانیان آغاز

شد، و به لشکرکشی بزرگ به یونان و شکست سخت در ماراثن (۴۹۰) انجامید. داریوش در سال ۴۵۸ درگذشت. در جاهای دیگر هم به جز بهستان داریوش از خود سنگنوشته‌هایی به جای گذاشته است؛ آخرین بار در سال ۲۶-۱۹۲۵ تکه‌های بزرگی از آنها در ویرانه‌های شوش باستان پیدا شد.^{۱)}

سخنی کوتاه درباره‌ی فرزند و جانشین داریوش، خشایارشا (فب: خَشَیَرَشَن) (۴۶۵-۴۸۵ پیش از م.). پس از بررسی همه‌ی سپاه پارسی که به سال ۴۸۰ در لشکرکشی به یونان شرکت کرده بود، هردوت می‌نویسد: «ده‌ها هزار مرد بودند که هیچ یک در زیبایی و شکوه به شایستگی خود خشایارشا نبود، تا بر این نبرد به عنوان نخستین فرد فرمانروایی کند» (۷، ۱۸۷). مطمئناً در او مایه و گوهر یک فرمانروای بزرگ شایسته، یک نام نیک، بیشتر وجود داشت تا شهرت ویرانگرانه‌یی که با شکست سخت او در برابر یونانیان نصیبش شد، یا شهرت مرد شکست خورده‌ی روز فراموش نشدنی در سالامیس، که، به حساب و برآورد ما، فرهنگ مغرب زمین را از شرقی شدن زودرس رهانید. اینجا باید از او تنها به عنوان نماینده‌ی برجسته‌ی چرخش در سیاست دینی هخامنشی یاد شود. از همان روزگار پیش از لشکرکشی به یونان باید شورشی را که در بابل به پا شده بود فرو می‌نشاند و در این کار به سیاست هخامنشیان در برابر دین در این سرزمین پایان داد. در سال ۴۸۰ آتن را با آکروپلیس آتش زد؛ بی‌شک این یگانه مورد بروز خشم او نبود، بلکه تنها نشان دهنده‌ی دنبال کردن روشی بود که در بابل پایه‌گذاری کرده بود.

از کورش بزرگ یک سنگنوشته‌ی نسبتاً بزرگ در دست داریم؛ این سنگنوشته به زبان بابلی است، رونویس کنندگان بابلی آن را پرداخته‌اند و سبک آن از روی نمونه‌ی سنگنوشته‌های پادشاهی بابل برداشته شده. کورش اینجا یک فرمانروای بابلی است که دست راست مردوک را می‌گیرد و بدین گونه خدای بابل فرمانروایی با زور و قدرت بابل و کشورهای خود را به او واگذار می‌کند؛ و بی‌درنگ نقش پادشاهان بابلی را به عهده می‌گیرد، یعنی بالاترین مرد نگهبان دین بابلی است، و می‌پردازد به اینکه در کار دین بابلی، که نبوئند، آخرین پادشاه آن را به آشفته‌گی غم انگیزی انداخته بود، نظم برقرار کند. از نظر سیاسی معنای این کار این است که کورش سرزمین موروثی پارسی و پیروزی‌های

پیشین خود را با فرمانروایی بابل در وجود خود یکی کرد. اما این کار بدون یک بی تفاوتی کامل پیروزگر ایرانی در برابر دین‌های دیگر ناشدنی بود. پس این چندان محتمل نیست که این کورش که دین بابلی را بی‌کم و کاست به رسمیت شناخته بود، یک طرفدار و پیرو دین زردشتی، دینی که در ری خدایان کهن اجتماعی، ایندیره، ناهیتیّه و سوزوه را طرد کرده بود، باشد. وجود کورش در بابل نمونه‌یی از پادشاهی است که در محیط دینی ابتدایی، بدون هیچ مرز و نمای ثابتی بدون اتکاء به شخصیت دین آور نیرومندی، بزرگ شده است، و ناگهان در برابر دین فرهنگی بسیار پیشرفته‌یی قرار می‌گیرد، که سخت با یک روش سیاسی در پیوند است و اثری باشکوه و خواستار احترام به جای می‌گذارد. کورش به بردباری در برابر یهودیان سرشناس و نامور است؛ از نظر دینی این بردباری انسان ابتدایی است در برابر صورت‌های دینی که یکسره با نیرو و شایستگی دیگری ظهور می‌کنند تا نیرو و شایستگی غیگوها و پیشگوهای ساده. رفتار کورش در برابر مسایل دینی همانند پیروزمندان بزرگ مغول در سده‌ی ۱۳ میلادی است. این مغول‌ها به آیین خانوادگی ابتدایی خود به شمن‌های ساده و خرافات وابسته‌ی به آن سخت پای‌بند بودند، نه در اندیشه مسیحیت بودند و نه آیین بودایی و نه مانویت. ولی برای آنها، اینکه دارندگان این دین‌ها به منظور موفقیت جنگ افزارهای خود به آسمان نیایش می‌کردند، و پیروان این دین‌ها در صورت لزوم با آنها همکاری سیاسی می‌کردند، بسیار دلنشین بود و آن را خوش داشتند.

کمبریج که مردی عجیب بود، ولی در تاریخ گویا به نادری درباری او داوری شده، هیچ‌گونه سنگنوشته‌یی از خود به جا نگذاشته است. در مصر، مانند پدرش در بابل، خدایان محلی را آزر می‌داشت، ولی این نیز از هرگونه تردید بیرون است و مسلم است که او هم بر ضد پرستشگاه‌ها و کارهای دینی ناروایی‌هایی مرتکب شده بود. تا چه اندازه در اینجا انگیزه‌های شخصی یا سیاسی کارگر بوده است از داوری ما بیرون است. در سنگنوشته‌های داریوش و پادشاهان پس از او مستقیماً در برابر دین هخامنشیان قرار می‌گیریم. نخست بشنویم از سنگنوشته‌ی آرامگاه داریوش در نقش رستم.

۱- خدای (baga) بزرگی است آهورمزده، که زمین را اینجا آفرید، آسمان را آنجا آفرید، مردم را آفرید نیکبختی (شییاتی šiyāti) را برای مردم آفرید، داریوش را پادشاه کرد، یکی را بر بسیاری، یکی را فرمانروا بر بسیاری.

این جمله به همین گونه در سنگنوشته‌های پادشاهان پس از او تکرار می‌شود. شاید خاستگاه مادی داشته باشد؛ واژه‌ی «بزرگ»، وَزُرْگَه vazrka شکل ویژه‌ی مادی دارد^(۱)، برای خدا در زبان مادی هم بگه به کار می‌رود. نام اهورمزده در این سنگنوشته‌ها - به جز یک جا - همیشه با هم نوشته می‌شود و تنها جزء دَوَم صرف می‌شود، و این حالت هرگز در اوستا دیده نمی‌شود. اینجا یک باور آفرینشی بسیار کهن آریایی به صورت جمله‌ی کوتاه و تکراری از جنس بسیار ساده‌ی آن بازگو می‌شود: اهورمزده آسمان و زمین و مردم و شادی زمینی و نیکبختی را آفرید - این معنای واژه شیانی را با دقت کامل می‌توانیم مشخص کنیم، نک. ص. ۳۸۳ - و سپس تاج آفرینش یعنی شاه را آفرید.

۲- من داریوش هستم، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه بر سرزمین همه‌ی تیره‌ها، شاه بر این سرزمین بزرگ و همچنین در دوردست‌ها، پسر ویشتاسپه، هخامنشی، یک پارسی، پسر یک پارسی، یک آریایی از تخمه آریایی.

۳- چنین گوید داریوش شاه: به‌خواست اهورمزده اینها هستند سرزمین‌هایی که من گرفتم به‌جز پارس - من بر آنها فرمانروایی کردم، آنها به‌من باج دادند؛ آنچه که از سوی من به‌آنها گفته می‌شد آنها انجام می‌دادند؛ قانون من آنها را در خودشان نگاه داشت... (در اینجا استان‌ها و ملت‌ها برشمرده می‌شوند).

۴- چنین گوید داریوش شاه: پس از آنکه اهورمزده زمین را در اینجا در آشفنگی دید آن را به‌من داد، مرا شاه کرد، من شاهم، به‌خواست اهورمزدا. من آن زمین را در جای خود آرام کردم. هر چه من می‌گفتم آن را انجام دادند، بدان‌گونه که خواست من بود. اکنون اگر تو چنین می‌اندیشی: «اندازه‌ی سرزمین‌هایی که داریوش شاه بر آنها فرمانروایی می‌کرد چه بوده است؟» بنگر به‌پیکره‌ها که تخت را می‌برند^(۲). آنگاه خواهی دانست و آگاه خواهی شد: نیزه‌ی مرد پارسی به‌دوردست رسید؛ آنگاه آگاه خواهی شد: مرد پارسی جنگندگان را از پارس به‌دور شکست داد.

۵- چنین گوید داریوش شاه: آنچه [که از سوی من] گفته شد، همه را به‌خواست اهورمزده کردم؛ اهورمزده مرا پشتیبانی کرد، تا آن را انجام دادم. باشد که اهورمزده مرا از آنچه که ناخوش آیند است (گَشْتَه gasta) و خانواده و سرزمین مرا در پناه خود نگاهدارد. از این رو از اهورمزده خواستارم، که آن را به‌من بدهد.

۶- ای انسان، آنچه فرمان اهورمزده است به‌نظر تو ناخوش آیند نیاید. راه راست را (پَشی‌راستا) از دست مده، ستم مکن!

چنین است هنگامی که شاهنشاه با کشور بسیار پهناور با همه‌ی ملت‌ها و زبان‌هایشان سخن می‌گوید. ولی وقتی با تیره‌ی پارسی که تیره‌ی شخصی خودش است سخن می‌گوید، آهنگ سخن خودمانی‌تر و جهان‌تا اندازه‌ی پرجمعیت‌تر می‌شود

چنان که در سنگنوشته‌ی تخت جمشید می‌آید:

۱- اهورمزده بزرگ، که بزرگترین خدا در میان خدایان است، او داریوش را پادشاه کرد، او نیرو را به او سپرد (خشته^(۱))؛ به خواست اهورمزده داریوش پادشاه است.

۲- چنین گوید داریوش شاه: این سرزمین پارسه که اهورمزدا آن را به من مپرده است، زیبا، با اسبان خوب و مردان خوب، به خواست اهورمزده و من، خواست داریوش شاه، نیازی ندارد که از هیچ کس دیگر بیم داشته باشد.

۳- چنین گوید داریوش شاه: باشد که اهورمزده مرا یاری کند همراه با خدایان خانواده (ویته بگه viθa бага) و باشد که اهورمزده این سرزمین را از سپاه دشمن، خشکسالی و دروغ (فربید دزوگه drauga) دور نگاهدارد؛ باشد که بر این سرزمین نه سپاه دشمن نه خشکسالی و نه دروغ بیاید! این را من همچون نعمت از اهورمزده همراه با خدایان خانواده درخواست می‌کنم.

سنگنوشته‌ی بزرگ بهستان درباره‌ی مسایل دینی پاره‌یی آگاهی‌ها ولی نه چندان زیاد به ما می‌دهد. به روشنی می‌گوید «به خواست اهورمزده من شاه هستم، اهورمزده نیرو را به من سپرد» (بند ۵)؛ «اهورمزده به من یاری کرد تا آنکه من این نیرو را به دست آوردم؛ به خواست اهورمزده این نیرو را به دست می‌آورم» (بند ۹). اصطلاح «به خواست اهورمزده آنها (=سرزمین‌ها) خدمتکار من» بسیار روشن است (بند ۷)؛ به خواست اهورمزده این سرزمین‌ها قانون مرا پیروی کردند» (بند ۸). در هر برخورد جنگی این جمله به گونه‌ی یکنواخت می‌آید: «اهورمزده مرا یاری داد» و از پایان سنگنوشته که بدبختانه آسیب دیده چنین برمی‌آید که داریوش پس از پیروزی اهورمزده را نیایش کرده و ستوده است (یَد- yad=اوستایی یَز- yaz). شورشگران دروغ می‌گفتند و خود را به دروغ به جای دیگر، جز آن که بودند می‌نمایاندند. دروغ (دزوگه) استان‌ها را پیمان شکن می‌کرد (بند ۵۴).

از برنامه‌ی اخلاقی پادشاه چنین طرحی در بند ۶۳ دستگیرمان می‌شود: «اهورمزده و خدایان دیگر (بگه)، که اینجا هستند، مرا یاری دادند، زیرا که من نه یک بداندیش (آریگه arika) نه یک دروغگو (دزوگنه draujana)، نه زورگر (زورگره zurakara) بودم، نه من و نه خانواده‌ام. از دادگری (اژشتا) من پیروی کردم (؟). نه به یک مستمند (سکوئی skauθi) بیداد روا داشتم و نه به یک توانگر. مردی را که به خانه‌ی من (ویث) یاری کرده بود نیکو داشتم، آن کس را که به او زیان رسانده بود، به سختی ادب

کردم^(۱)». اخلاق سیاسی بسیار ساده است: «در این سرزمین‌ها من آن‌کس را که نیک اندیش (؟) بود نیکو داشتم، هر که بداندیش بود او را به سختی ادب کردم» (بند ۸). وصیت پادشاه به جانشینانش بسیار کوتاه است: «تو که در آینده شاه می‌شوی، از دروغگو به سختی پرهیز؛ مردی را که دروغگو است به سختی ادب کن، اگر تو چنین می‌اندیشی: سرزمین من پایدار بماند!» (بند ۵۵). به خواننده‌ی سنگنوشته این پیام را می‌دهد: «اگر تو این گزارش را منکر نشوی، مردم را از آن آگاه کنی اهورمزده دوست تو باشد، خانواده‌ی تو بی‌شمار و زندگی خودت دراز باشد... اگر منکر این گزارش شوی اهورمزده ترا بزند و هیچ خانواده نداشته باشی» (بند ۶۰/۶۱). همین نویدها و بیم‌ها به کسی داده می‌شود که این سنگنوشته را نگاهداری یا تباه کند (بند ۶۶/۶۷).

یک پیش‌آمد ناهنجار سنگنوشته‌ی دوم آرامگاه داریوش در نقش رستم را آسیب رسانده است. تنها تکه پاره‌هایی بدون پیوستگی به‌جا مانده‌اند^(۲). زیان این کمبود از این نظر که این سنگنوشته دارای موضوع یکنواخت و معمولی نیست و اصطلاحاتی با مفهوم‌های روان‌شناسی دربر دارد دو چندان است. روزگار باستان از آنچه در این سنگنوشته می‌آید آگاهی داشته است و از آنچه که نویسندگان باستان درباره‌ی این سنگنوشته گزارش می‌دهند چنین برمی‌آید که به‌راستی پاره‌یی از آنها را می‌توان از آنچه به‌جا مانده باز یافت. از آغاز آن خوشبختانه یک جمله‌ی درست مانده است: «(اهورمزده، آنکه بر داریوش شاه آرووخته aruvasta گستراند.)» این واژه‌ی آرووخته در اوستا یکسره ناشناخته است. گونه‌یی از آن یعنی آر(و)ستی arvasti* بسی زود به‌صورت arwest به‌زبان ارمنی راه یافته است، از جمله در جاهایی که می‌خواستند مفهوم معجزه را در ترکیب «نشانه‌ها و معجزه‌ها» در انجیل یوحنا ۴۸ ترجمه کنند. پس اهورمزده نیرویی برتر از طبیعت و کاروانی که فرمانروای بزرگ را برجسته می‌سازد به داریوش ارزانی داشته است.

در آن سنگنوشته پس از این سخن از اوشی ūši است که در واقع به معنای «گوش‌ها» است و فرمانا framāna، که شاید توانایی‌های روانی را نشان می‌دهد است: «خرد و خواست» مفهوم‌هایی هستند که در روزگارهای بسیار پسین با این واژه‌ها اصطلاحات روانی در دین مانی بیان می‌شوند^(۳). هرتسفلد هم گمان می‌کند که بتوان واژه‌یی به‌صورت

زواثا *rvāθā* تشخیص داد ولی معنای آن به کلی مبهم است^(۱). واژه‌ی دیگری هم که دیده می‌شود *hāumanaiša*.. آومَنیشَه است و شاید بشود به صورت *haumanaiša* آومَنیشَه کامل کرد، که از واژه‌ی هومَنیش «خوب منش» و آن از *maniš* گرفته شده این واژه در غرب مرتباً به جای واژه‌ی ویژه‌ی مَنَه که در هیچ جای دیگر به عنوان واژه‌ی بومی اوستایی دیده نشده است، قرار دارد: نام‌های هخامنش و آردی‌منش را هم در دست داریم. این نام دوم که از آن یک پارسی در میان یاری کنندگان داریوش است (بهستان بند ۶۸)، بدبختانه در روایت فارسی باستان این سنگنوشته آسیب دیده است، ولی در روایت بابلی این سنگنوشته دیده می‌شود^(۲). معنای این نام، اگر صورت آن درست باشد، کسی است که «مَنیش (=مَنَه) او سوزنده است» (آردی - صورت مرکب از واژه‌ی اوستایی *arədra*^(۳)) و اعتقاد کهن آریایی را از هستی مَنَه (ص. ۲۱۹) نشان می‌دهد. پدرش و هوکه *vahuka* نام داشت. پارسی دیگر نامش ثوخره *Thuchra*[*θuxra*] است که به ویژه صورت فارسی واژه‌ی اوستایی سووخر *sūxra* «سرخ» است^(۴)؛ اینجا برمی‌خوریم به اصطلاحی از آیین آتش. خاطره‌ی دیگر از این آیین را از نام باز هم یک دست فارسی آسینه *Açina* داریم که از صورت فارسی واژه‌ی آتش «آتر» گرفته شده است^(۵).

مفهوم ایرانی مشترک *arta* آرته، در هیچ جای دیگر از سنگنوشته‌های داریوش یاد نمی‌شود، ولی ما از جای دیگر می‌دانیم که این یک مفهوم دینی مقدس مرکزی بود، در این باره پس از این بیشتر سخن خواهد رفت. ولی این واژه در نام‌ها دیده می‌شود. یکی از سرداران سپاه داریوش آرته‌ورديه بود «کسی که برای آرته در کار است»^(۶). برادرهای داریوش آرته‌بائس و ارتفرنس نام داشتند (ص. ۳۶۷)، فراموش نکنیم که هخامنشیان پسین با نام آردشیر=آرته خشسه *Arta xšaça* «کسی که نیروی او، خشسه‌ی او، از آرته می‌آید»^(۷) خوانده می‌شدند. آرته‌فرنس به جای آرته‌فرنس=آرته -فرته *Arta-farnah* «کسی که خورنه‌ی او از آرته می‌آید»، و واژه‌ی فرته را هم در نام ویند -فرته *Vinda-farnah* در سنگنوشته‌ی بهستان می‌بینیم که نزد نویسندگان یونانی به صورت اینته فرنس *Intaphernes*، به دست آورنده‌ی خورنه» درآمده است. هنگامی که خورنه دیده می‌شود ورثرغنه هم از آن چندان دور نیست، و به راستی در یکی از افسانه‌های کهن درباره‌ی کورش جسمیت یافتن ورثرغنه را دوباره بازیافتیم (ص. ۷۵ و پس از آن).

واژه‌ی وَهُو vahu به معنای «خوب» = اوستایی وَهُو vohu که ایرانی مشترک است، همان گونه که پیش از این دیدیم در نام‌ها فراوان دیده می‌شود، ولی هرگز به تنهایی دیده نمی‌شود؛ برای واژه‌ی خوب، فارسی باستان واژه‌ی دیگری دارد. این واژه‌ی کهنه در نام شاهی دَازَه - وَهُو Dāraya-vahu، که چندی پیش به‌واشکافی آن پرداختیم، دیده می‌شود. نام شورشگر وَه‌یَزْدَاَتَه Vahyaz-dāta «کسی که از آنچه بهتر است»، یعنی از جهان آسمانی - «آفریده»^{۱)} شده است». صورت صفت تفضیلی این واژه بسیار به کار می‌رفته؛ این صورت از راه ایرانی میانه در زبان فارسی امروزی همچنان زنده است. با چه صفتی گاو، گاو، در نام‌های گَوَبَرَوَه، نزد یونانیان گَبْرِیس Gobryes و گَوَمَاته، نام شورشگر مغ، پدیدار می‌شود، نمی‌توانیم دقیقاً بگوییم. در غرب ردّپاهایی از خدای مادینه‌ی زمین یعنی سَپَنْتَا آرمَتی، به‌ویژه به صورت فارسی از سَپَنْتَا آرمَیتی، را پیدا کرده‌ایم (ص. ۹۵)، و پس از این باز هم اثری از آن پیدا خواهیم کرد، تقریباً این بدیهی است که نام این خدا را نباید در سنگنوشته‌ها جستجو کنیم.

نام بَگَه - بوخْشه، «کسی که شفابخشی و رستگاری خدا را داراست» از گونه‌ی ویژه‌ی یونانی‌ها این نام را به صورت مِگَه بوژس Megabyzos تغییر شکل داده‌اند^{۲)}. من «خدا را» می‌نویسم و خواستم از آن این است که در این حالت یک خدای ویژه‌ی مقصود بوده است، و آن میثره است، که نامش با گرایش، به‌ویژه در ساختن نام‌ها همراه با ستاک «شفا بخشیدن، رستگاری بخشیدن» به کار می‌رود^{۳)}. میثره در سنگنوشته‌های هخامنشیان پیش از اردشیر دوم (۳۵۹-۴۰۴) دیده نمی‌شود و آن هم در پیوستگی با نام‌های رسمی یک آیین ملی، ولی این کاملاً قطعی است که پیش از اینها یک چهره یا پدیده‌ی میثره‌ی بسیار زنده در غرب وجود داشته است، هر چند نام آن چهره در فهرست نام‌های دینی کمتر به چشم می‌خورد. من پس از این باز بر سر این سخن خواهم آمد. مهم این است که ما در اینجا با گونه‌ی اندیشه‌ی رستگاری و رهایی سروکار پیدا می‌کنیم، و این اندیشه با میثره پیوستگی دارد. این در دین ایرانی چیزی است یکسره تازه. چیزی همانند این در متن‌های کهن اوستا نمی‌یابیم؛ زمانواژه‌ی که اینجا از آن سخن می‌رود بسیار کم دیده می‌شود و در آنجا بیشتر معناهای دیگری دارد. از زبان هردوت شنیدیم که ایرانیان «پارسیان» مرده‌های خود را با روکشی از موم

به خاک می سپردند، و حقیقت این است که ما با گورهای هخامنشیان آشنایی داریم. چیزی که این نکته را برساند، که اینان با آیین به خاک سپردن مرده آشنا بوده و به آن توجه داشته اند، نیست. به عکس چیزهای دیگری هست که خلاف آن را نشان می دهد.

آنچه از سوی اهورمزده گفته می شود به آشکاری تمام با منظوره‌های کاملاً عالی سیاسی که مورد توجه و خواست شدید فرمانروایان بود، سازگار شده است. در فرمان‌هایی که به سراسر کشور فرستاده می شد، و سنگ‌نوشته‌ها باید آنها را بازگو می کردند، اهورمزده یگانه خداوندگار آفریننده‌ی آسمان و زمین است و کسی است که به شاهنشاه نیروی خویش را ارزانی داشته است. پیدا است که او نخست خدای آریاییان است، ولی بالاترین خداوند سراسر جهانپادشاهی پارس است و از این نظر مخرج مشترکی است که در آن همه‌ی خدایان رسمی و بزرگداشته‌ی ملت‌های دیگر گنجانده می شوند. هنگامی که فرماندار "آن سوی رودخانه" از یهودیان می پرسد، که به چه حقی پرستشگاه را در اورشلیم ساخته اند، آنها پاسخ را با این روشنگری آغاز کردند: «ما خدمتگزار خدای آسمان و زمینیم» (عزرا ۵:۱)، و اردشیر یکم عزرا را «یک نویسنده‌ی قانون خدای آسمان» می نامد (عزرا ۷:۱۲)، ولی در دنباله‌ی آن از «خدای اسرائیل در اورشلیم» (۷:۱۵) سخن می گوید. انجمن دینی یهود در پب-إلفاتین، هنگامی که در سال ۴۰۸ پیش از میلاد به بگوهی (Bagōhī) فرماندار پارسی اورشلیم درود می گوید، اصطلاح «خدای آسمان» را به کار می برد، و در میان انجمن اصطلاح «یهو خدای آسمان»^{۱)} زبانزد می شود، و این اصطلاحی است که در واقع به صورت اسرائیلی کهن تر برمی گردد، اکنون تازه یک اصطلاح پایداری می شود، گویا بر پایه‌ی آمد و شده‌های میان مردم جهان در کشور پارس. داریوش همچنان با تجربه‌ی ناگواری که از مردم بابل داشت سیاست کورش را دنبال می کند؛ خدایان آنها را به رسمیت می شناسد و همچنین پادشاه بابل مانند پادشاه پارسی بوده است. آیا هنگامی که سنگ‌نوشته‌ها از اهورمزده و خدایان دیگر (بگه) نام می برند مقصود از این خدایان یهوه، مزدوک و دیگران است یا مقصود این است که اهورمزده بزرگترین بگه‌ها است؟ قطعاً نه. مقصود از آنها به روشنی از اصطلاح ویت بگه «خدایان خانواده» دریافت می شود. اینها خداوندانی هستند که برابر

اوستایی آن ویسیه رتو *visya ratu* است، و به معنای «رتوی وابسته به دودمان» است که همپایه رتوی وابسته به خانواده، تیره و کشور قرار داده شده است (ص. ۱۵۲). در یشت ۱۳۱۸ به جای رتو از *فُروشی* سخن می‌رود و شاید مقصود از آن نشان دادن خاستگاه اعتقاد است: این رتوها نیاکان و سران خانواده و دودمان و جز آن هستند. از این راه می‌توان در جستجوی توضیحی برای ویته بگه بود: اینها نیاکان و نمایندگان خدا در خانواده‌های آریایی هستند. همان‌گونه که، اینجا در روی زمین، شاهنشاه خود را از یک دستگاه درباری که از شاهزادگان همخون و سران خانواده‌های برجسته‌ی آریایی تشکیل شده است، برتر می‌داند، در جهان آسمانی اهورمزده هم که نخستین نمونه‌ی یک شاهنشاه است، در دستگاه درباری نماینده‌ی آسمانی خانواده‌های گوناگون دیگر است. جالب است که داریوش اصطلاح «بزرگترین بگه‌ها» را تنها آنجایی به کار می‌برد که روی سخنش با مردم سرزمین خودش، یعنی آریاییان پارس است.

در بالاترین نقطه‌ی سنگنوشته‌ی بهستان پیکره‌یی است که خدایی را نشان می‌دهد که در میان قرص خورشید بالدار در پرواز است. این پیکره از گونه پیکره‌های آسوری است. تردید شده است در اینکه این پیکره نشان‌دهنده‌ی اهورمزده است یا «فرشته‌ی نگهبان» شاهنشاه، یا به‌روال اوستا، *فروشی اوست*^(۱). این تردید بیهوده است، زیرا اهورمزده شاهنشاه آسمانی است، بگه‌ی زمینی و وجود آسمانی شاهنشاه است. داریوش می‌گوید که او *آیدنایی* را که *گوماته* ویران کرده بود دوباره بر پا کرد (بند ۱۴). روایت بابلی این واژه را «خانه خدا» ترجمه کرده است، و موضوع به هر حال بر سر ساختمانی است ویژه و استوار با دست ساخته شده، برای تمرین‌های آیینی مرتب. هر دو پدیده‌ی نامبرده کاملاً در تاریخ دین ایرانی چیزهایی نو هستند.

آیا دینی که در اینجا بازگو شده از گونه‌ی دین زردشتی است؟ پاسخ روشنگرانه‌ی این پرسش که پیش از این درباره‌ی دین زردشتی شد تنها یک چیز می‌تواند باشد. ولی در اینجا باید زمانی درنگ کنیم تا به گفتگوهایی که در این باره شده است نگرشی داشته باشیم. این گفتگوها بدون شک از دردناک‌ترین و گمراه‌کننده‌ترین گفتگوهایی است که تاکنون در «علوم انسانی» روی داده است؛ بخش بزرگی از آن چیزی نیست جز

صحنه‌سازی‌های غیرواقعی و بازی‌های کودکانه‌ی دانشمندان، و از این گذشته با تعصّب‌های حزبی شگفت‌انگیز، و برای کسی که بیرون از این گفتگوها است نامفهوم، و بخش بزرگی از آن با خرافات حزبی آمیخته شده است. گزارش درباره‌ی هر یک از جزئیات به رنج آن نمی‌ارزد. آگاهی‌های لازم را می‌توان در Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persischen Religion. Giessen 1920 (کارل کلیمن، آگاهی‌های یونانی و لاتین درباره‌ی دین ایرانی، گیسن ۱۹۲۰) صفحه‌ی ۵۴ به بعد دید. از آن میان این نکته را باید یاد کرد که پاسخ آن پرسش را که پیش از این شد، بسیاری از دانشمندان چون «هازله de Harlez، شپیگل Spiegel، دارمستتر Darmesteter، کاسارتلی Casartelli، زُدرِبلُم Söderblom، گری Gray، اُلدن برگ Oldenberg، مولتن Moulton، مور Moore و پراشک Pfašek «نه» داده‌اند. و به عکس پاسخ تیله Tiele، ف. اُری V. Orelli، نلِیکه Nöldeke، ا. مایر E. Meyer و گِلْدنِر Geldner «آری» است، خودِ کلیمن و تا اندازه‌ی یوستی Justi را نیز باید بر این دسته افزود^(۱). پس از اینها به کسانی که پاسخ "نه" داده بودند کریستن سن Christensen^(۲)، میّه Meillet - ولی با احتیاط بسیار^(۳) - و بنونیست Benveniste^(۴) هم پیوستند. به جز اینها نویسنده‌ی این کتاب هم در این جهت اظهار نظر می‌کند؛ به آنان که به عکس به پرسش با آری پاسخ داده‌اند لهماں هاوِیت Lehmann Haupt و پیش از همه ی. هِرْتِل J. Hertel و ا. هرتسفلد E. Hertzfeld هستند که یک دستگاه بسیار بزرگ برپا کردند تا نظریه‌ی خود را ثابت کنند^(۵) به تازگی به همین نظر گرویده است. ه. هارتمان H. Hartmann یکی از دانشجویان ه. ه. شدر H. H. Schaeder^(۶).

هنگامی که درباره‌ی پیکار داریوش با مغان می‌خواهیم داوری کنیم این پرسش به‌ویژه حسّاس‌تر می‌شود. این نکته که در مورد گزوماته موضوع، یک شورش واقعی و همگانی مغان است از هر گونه تردید بیرون است. اگر هخامنشیان زردشتی نبودند پس مغان چه دینی داشتند؟ پاره‌یی پاسخ می‌دهند: زردشتی؛ پاره‌یی دیگر به این فرضیه بسنده می‌کنند که اینان پیرو دین سوّمی بودند و زد و خورد بر سر تضادهای داخلی در جهان دینی کشور پارس بود^(۷). ولی اگر هخامنشیان زردشتی بوده‌اند پس مغان چه دینی

داشتند؟ پاسخ ناگزیر چنین خواهد بود: غیر زردشتی، شاید پیرو «بت پرستی» آریایی بودند، که از دین آریایی نوینی که زردشت «نوپردازی» کرده بود زیر فشار افتاده و واپس رانده شده بودند^(۱). با این ترتیب چنین می‌نماید که همگی امکانات مسئله از نظر گذشته باشد - تا آنجا که به این پیکار یک جنبه‌ی دینی می‌توان داد. به این نکته، که این پیکار از دیدگاه‌های دیگر باید بررسی شود، کمتر توجه می‌شود.

برای اد. مایر^(۲) این موضوع از نظر تاریخی همواره قطعی بود که دین زردشتی دین دولتی در سرزمین ماد پیش از هخامنشی بود، و از همین رو پیدا است که همه را از کورش گرفته تا دیگر پادشاهان زردشتی می‌دانست. هواخواهان این سخن پس از ا. مایر، کورش را کنار گذاشتند ولی به اندازه‌ی به این نظر پای بند هستند که می‌گویند داریوش که خود یک زردشتی نودین است این دین را به عنوان دین دولتی در کشور نوپای خود رواج داد. نمایندگان این نظر هر تل، هر تسفلد و لهما - هاویت هستند.

یکی از پایه‌های این استدلال این است که پدر داریوش، ویشتاسپه، همان کوی ویشتاسپه است، که پشתיان زردشت و پشתיان دین نوین بود، چنان که پیغمبر یک همزمان بنیادگذار شاهنشاهی هخامنشیان است و همچنان رویدادهای سرنگون‌ساز سال ۵۲۲ را به چشم دیده بوده و چندی پس از آن مرده است. در بند پایانین یسن ۵۳ در نفرین‌هایی که بر پیروان دروگ (ص. ۱۶۱) می‌شود، هر تل و دیگران بازتاب اوضاعی را می‌بینند که هنگام شورش گوماته بر داریوش و محفل او حکمفرما شده بود. برنامه‌ی در هم کوبیدن انقلاب باید در دربار نماینده‌ی پادشاه، ویشتاسپه، در پرتوه، و در رابطه با جشن عروسی، دختر پیامبر سالخورده و جاماسپه، مرد مورد اعتماد ویشتاسپه، طرح شده باشد. بدیهی است که داریوش یا به این دین تازه درآمده بوده و یا در این پیش آمد، به این دین درآمده است^(۳).

با این اوضاع آدمی باید بی‌اندازه در شگفت افتد که داریوش، که در سنگ‌نوشته‌ی بهستان بند ۶۸ نزدیکترین یاری کنندگان خود را به دقت بر می‌شمارد و آنها را به ویژه به یاد جهان آینده سفارش می‌کند، این چنین یکباره فرشه‌آشتره‌ی نامدار و جاماسپه و خود پیامبر را که در این موقعیت رسمی سرودهایی سروده و برنامه ترتیب داده یکسره فراموش کرده است. ولی سرتاسر ساخت این نظر به اندازه‌ی بی‌معنا است که از آن

بالا تر نمی شود پنداشت. اینکه نویسندگان باستان پیش از اینها هر دو ویشتاسپه را^(۱) با هم در آمیخته اند دلیلی بر درستی این نظر نیست. ویشتاسپه نماینده ی کوشای پادشاه در پرثوه و هیرکانی، یک مرد پارسی و فرزند یک مرد پارسی، فرزند ارشامه که هنوز در ۵۲۲ زنده بوده فرزند آریارمنه فرزند چیش پی، فرزند هخامنیش، همان کوی - کجا در غرب مرد بلندپایه یی کوی نامیده شده؟ - ویشتاسپه، فرزند آئورو ت - آسپه، از خاندان نوتری ها، از تیره ی تورانی فریانه، در کناره های بالای رودخانه ی سیحون؟ خانواده شناسی های باستان را باید همیشه با انتقاد لازم به کار برد، وگرنه به خوبی می شد کارل دوازدهم، پادشاه سوئد را با کارل دوم پادشاه اسپانیا، یا ویلهلم دوم پادشاه هوهن تسلرن Hohenzollern را با ویلهلم پادشاه اورانیا یکی دانست.

پس از آنکه داریوش در نبردها پیروز شد با اتوسا، دختر کورش، زنی با گذشته ی رنگارنگ، که هم با کمبوجیه و هم با بردیا (سمردیش یونانی) ی دروغین زناشویی کرده است، پیوند زناشویی بست (هردوت ۳، ۸۸). نام اتوسا بدون تردید همان هوتۀسا Hutaosā است که همسر کوی ویشتاسپه است. هر تل در این نام دلیلی می بیند بر اینکه هر دو ویشتاسپه یکی هستند^(۲). بنا بر نظر او یشت ۱۵۳۵/۳۶ (ص. ۲۶۱ و بعد) معنایش این نیست که هوتۀسا زن ویشتاسپه بوده است، بلکه تنها به این معنا است که هوتۀسا با پیوند زناشویی با فرزند ویشتاسپه (داریوش) به عنوان یک عضو در خانواده ی او راه یافت. اثری از یک دلیل یا یک احتمال برای این تعبیر وجود ندارد. تا جایی که هرتسفلد هم که در دیگر موضوع ها از هر تل پیروی می کند این را درست نمی داند^(۳): در یشت ۱۳۱۳۹، که فروشی هوتۀسا پس از دختران زردشت ستایش می شود، باید رهنمونی باشد بر اینکه همسر ویشتاسپه شهریار زمان نبوده است^(۴) - این یک جنگ زرگری است. پیش از این، یکی بودن اتوسه Atossa = هوتۀسا را در جهت دیگری کوشش می کردند، که به عنوان دلیل از آن بهره گیری کنند و بگویند هخامنشیان زردشتی بودند^(۵)؛ گمان می کردند که هوتۀسا با دین تازه سخت در پیوند است. ولی هوتۀسا یک زن ایرانی از گونه ی بسیار ساده و معمولی است: تنها و ساده ترین معنایی که می تواند داشته باشد «کسی که اندام های پُر دارد» است، گویا همان چیزی که یونانیان با صفت χαλιπνγος (کالی پیگس = خوش پشت) برای آفر دیت خودشان بازگو می کردند و یقیناً این تنها برای

زردشتیان گرانها نبود. اگر اتوسه-هوته‌ئسا به‌عنوان دلیل برای این منظور به‌کار رود که زن نامبرده از یک خانواده‌ی زردشتی بوده است، هر نام زنی مانند اینگه‌گرد Ingegerd و اینگه‌بورگ Ingeborg در سوئد دلیل است بر اینکه نیاکان آنان از جامعه‌ی آیینی ژرمنی باستان، اینگوه‌اِئون‌ها Ingvacon بوده‌اند^(۱)، هر گونه نام ثر Tor و ثره Tore گواه است بر پرستش ثر Thor، و هر گونه نام بیرگیت Birgit دلیل بر وابستگی آن به‌انجمن دینی بیرگیتا Birgitta مقدس.

هر گاه کسی بخواهد بداند که دین هخامنشیان زردشتی است یا نه، باید نخست به‌راستی در این باره بیندیشد که دین زردشتی چه هست و چه نیست. دین زردشتی به‌معنای یک شکاف در دین آریایی باستان نیست! نسبت دین زردشتی به‌دین آریایی یکسره چیز دیگری است تا نسبت مثلاً پیغمبران بنی‌اسرائیل به‌دین سامی کهن و اسرائیل کهن، یا نسبت مسیحیت به‌یهود. دین زردشتی دین آریایی باستان هست، با نشان ویژه‌ی خودش. آنچه که هر دو با هم دارند نخست پنداشت آهوره است، سپس مفهوم مشترک «آفریدن» da- و همه‌ی باورهای بنیادینی که از آن ریشه گرفته است: «آفریننده» داتار، «قانون، داد» داته و جز آن؛ همه‌ی اصطلاحات وژ که گرد نام ورونه دور می‌زند، آرته، باور به‌مته، به‌نیرو، خشره، اعتقاد به‌خدای زمین، خاک و تیره، که با آسمان در یک زناشویی باروری او تضمین شده، پیوند پیدا می‌کند، همه‌ی اینها را هر دو با هم دارند و باز آنچه با هم دارند اعتقاد درباره‌ی آتش است به‌عنوان یک نیروی بنیادین آسمانی در جهان. این درست نیست که تنها از پیش آمدن این باورها در یک شکل دینی آریایی نتیجه‌گیری کرده، بگوییم که این باورها زردشتی است. همچنین باز آنچه با هم دارند نکات اساسی است که در برداشت از زندگی اجتماعی و توجیه و تعبیر دینی آن وجود دارد، باورهای درباره‌ی مرگ و ورزش‌های خلسه‌یی که در بخش‌های بسیار پراکنده‌ی سرزمین ایران گسترده شده است.

ویژگی دین زردشتی در زمینه‌ی دیگری است. این ویژگی نخست در این نکته پایه‌گذاری شده که در یک محفل ویژه هستی رازآمیزی بی‌اندازه استوار و سخت خدایان اهوری دارای تأثیر اجتماعی را به‌یک دستگاه نفسانی-کیهانی، که بر دیدار خلسه بنیاد گذاشته شده، پیوند داده بود، و خدایان دَئِوه را، که عموماً پهلوانان نیمه

خدای بسیاری بودند، در این محفلِ تهی از پیکار، از سوی شبانان، رانده شده، یا به هر حال آن خدایان هستی خود را از دست داده بودند. و نیز این ویژگی بر این نکته پایه‌گذاری شده بود که در این محفل شخصیت دینی یک پیشوا پدید آمد، که در یک بحران زندگی در تیره برترین خدا یعنی اهورمزده را به عنوان خدای شخصی و یگانه موجودی دیدار کرد که در همه‌ی خدایان کارگر در اجتماع اثربخش بود، و انجمن دینی از آن نتیجه‌ها گرفت و همه‌ی آنها را در گروه امشه سپنته (امشاسپندان) خلاصه کرد. و باز این ویژگی بر این اصل پایه‌گذاری شده بود که این پیشوا تضادّ میان آشه از یک سو، دروگ و دئیوه‌ها را از سوی دیگر، به یک دوگانگی با درون مایه‌یی معین، ژرف‌تر کرد؛ و این درون مایه پیکاری است در راه یک نظام کاملاً مشخص اجتماعی و دینی بر ضدّ نیروهایی که این نظام را می‌خواهند آشفته سازند. سرانجام بر این اصل پایه‌گذاری شده بود، که پیشوای آن دین دارای باورداشتی است به جهان پسین که گرداگرد آزمایش آتش دور می‌زند و به شدّت انگیزه ساز است، و در حالی که ناگزیر تیره‌ی خود را رها می‌کرد در سرزمین تیره‌ی دیگری یک انجمن تبلیغاتی دینی، که برتر از بستگی‌های شخصی تیره است، بنیاد گذارد، نام آن انجمن دینی دئنا است و سخت با بنیادگذارش در پیوستگی است و این انجمن او را به عنوان نخستین گیرنده‌ی وحی، انسان کامل، خدای انسان شده، و کسی که در پایان روزگار سوشینت باز آینده است، ستایش می‌کرد. اصل عمده و بنیادین برای دین زردشتی این مفاهیم هستند که در این عنوان‌ها خلاصه می‌شوند: اهورمزده و امشه سپنته‌ها، به‌ویژه آشه و آرمیتی، پیکار با دئیوه‌ها و پیروان دروگ، زردشت و محفل او، دئنا، آهوری، دئنا، مزدیسنی و دئنا، زردشتی، و سوشینت‌ها. اینها به‌اندازه‌ی بنیادین هستند که درون مایه‌ی اصلی قرّورانه را که برای نودین‌ها فراهم شده بود می‌سازد، تا جایی که در مباحث یزدان‌شناسی ژرف‌تر، قرّورانه هرگز فراموش نمی‌شود. در اینجا باید در نظر داشت که آشه، آرمیتی، دروگ، دئیوه‌ها به‌هیچ روی تنها چند پنداشت همگانی بی‌روح به‌بار نیاوردند. مقصود روشن‌ترین گونه‌ی واقعیت‌های معمول روزانه است. هرگاه یک زردشتی گرفتار پیکار دشمن شده باشد، ناگزیر است که برای بیان اندیشه‌های دینی خود مفاهیم متضادّ آشه-دروگ، یا آشه-دئیوه‌ها را به کار برد.

این دین زردشتی دارای اصطلاحات ثابت و مشخصی است. این دین، چنان‌که دیدیم، دین میثره را که خویشاوند نزدیک او است در خود پذیرفت و از این راه گروه متن‌های گوناگونی را که در اصل غیرزردشتی بود، با این دین سازگار کرد و به‌خود راه داد. در این متن‌ها تقریباً همیشه می‌توان گفت که زردشتی نهادین کجا نمایان و آشکار می‌شود؛ اصطلاحات و بافت اندیشه در آن به‌خوبی نمایان و انکارناپذیر است. هر اندازه که به‌زمان گاهان نزدیکتر قرار می‌گیریم، یاد اندیشه‌های یک دست گاهانی شدیدتر می‌شود. به‌ترجمه‌ی آنها هرگز نیازی نبوده و در زمینه‌ی زبان‌های ایرانی باستان هم به‌اندازه‌یی که یک بارِده‌ی ايسلندی (سراینده‌ی ايسلندی) هنگامی که به‌دربار پادشاهان سوئد باستان در گامله‌ی اویسالا می‌آمد و ناگزیر بود برای ترجمه به‌خود رنج دهد، نیاز به ترجمه نیست. برگرداندن اصطلاحات به‌گویش‌های دیگر دیده نمی‌شود^{۱)}. هنوز در دوره‌ی ایرانی میانه ملت‌های مزدیسنی سرشارند از اصطلاح‌های گاهانی و زردشتی کهن که بدون تغییر پذیرفته شده است، هر چند ناگفته نماند که گونه‌یی سازگار ساختن با مرحله‌ی زبانی، که به‌کلی تغییر یافته بود، بایستی انجام می‌گرفت.

پس برای اینکه یک نحوه اصطلاحی به‌عنوان زردشتی را بتوان شناخت همانندگی سطحی یا یکسانی همگانی در مفاهیم مشترک آریایی کافی نیست. آرته، وهو و اصطلاحات آتش در نام‌های ویژه مطلقاً چیزی را ثابت نمی‌کنند. وقتی سنگنوشته‌ها گسته را در واقع به‌معنای «بدبو» است، برای بدی در برابر نايبه naiba، «نیکی» به‌کار می‌برند، ما در زمینه‌یی بیرون از دین زردشتی قرار می‌گیریم، زیرا این دین یکسره اصطلاحات دیگری دارد. درست است که در اوستا هم بدی بدبو است، اما برای این مفهوم واژه‌ی دیگری به‌کار می‌رود. ستاک دروگ. در سنگنوشته‌ها به‌خوبی دیده می‌شود، و آن هم به‌صورت‌های دروگه «دروغ» و دروَجَنه «دروغگو» - این واژه‌ها ضمناً می‌توانند هر گونه درون‌مایه‌ی دلخواه دینی و غیر دینی داشته باشند - که اوستایی هم هستند: دروگنه (drauga=draoga) در یشت ۱۹۳۳ و به‌صورت دروَعه در وندیداد ۴۵۴، ۱۹۴۶ و همچنین در چند جا از یشت‌های نوین؛ دروَجینه draojina که برابر دروَجَنه در فارسی باستان است، در یک قطعه‌ی اوستایی تازه‌تر وجود دارد. ولی هیچ‌یک از این جاها چنان‌که باید ثابت نمی‌کنند که دروگه و دروَجَنه مفهوم‌های زردشتی کهن و از آن

مشرق ایران هستند. «راه راست» در اوستا پُنی راستا نیست، و معنای دقیق و درست آن، «راه رستگاری» که در برابر و نقطه‌ی مقابل راه ستمگری و گناه است، به‌تورات بسیار نزدیکتر است تا به‌اوستا، و این معنا برای اوستا مطلقاً بیگانه است^(۱). «راستی و درستی» آرُشتا با آرُشتات در انجمن دینی میثره خویشاوند است (ص. ۶۷)، ولی به‌کلی گونه‌ی باورداشت دیگری را دربر دارد. دینی که در آن «خدا» از نظر منطقی بگه نام دارد، و یَزَتَه هرگز وجود ندارد، دینی که در آن قربانی کردن، نیایش کردن، به‌صورت گویشی یَد- بازگو می‌شود، نه به‌صورت اوستایی یَز- دین زردشتی نیست. وقتی یک مفهوم اصلی زردشتی مانند مَنَه به‌صورت مَنیش پدیدار می‌شود (ص. ۳۷۳)، بستگی آن به‌دین زردشتی سست می‌شود. بدین‌گونه سخن هرتسفلد که می‌گوید نام شاهی دارَیه -وَهو کوتاه شده دارَیه -وَهو- مَنَه^(۲) است، که خود یک خیال‌پردازی آزادی است، از بن رد می‌شود.

اصطلاح شی‌یاتی «نیکبختی، بخت» را به‌ویژه زردشتی دانسته‌اند^(۳). این ناشدنی است. این اصطلاح و صفت سازگار آن، یعنی «شاد، نیکبخت»، درست است که در اوستا دیده می‌شود، اما روی هم رفته بیشتر برای مردم به‌کار می‌رود و گذشته از این بازگو کننده‌ی نهاد و سرشت همه‌ی دین‌های آریایی است. درگاهان که این صفت دوبار به‌کار رفته است^(۴)، به‌هیچ روی معنای فتی ندارد. در دین زردشتی این واژه‌ها برای نیکبختی روان در بالاترین حالت نیایش به‌کار می‌رود، و نزدیک به‌اصطلاحات رسم خلسه می‌شوند؛ از این گذشته این سخنان برای احساس خوشبختی روان گروندگان آشه، پس از جدایی از تن به‌کار می‌روند^(۵). در سنگنوشته‌ها شی‌یاتی اصطلاحی است برای خوشبختی و شکوفایی این جهانی.

واژه‌های آرووِسته، اوشی و فرَمانا ما را یکسره به‌جهان باورداشت دیگری، جز اوستا، می‌برند. درباره‌ی واژه‌ی نخست باید گفت سخن از یک نیروی معجزه‌آسای است که برترین خدا بر پادشاه می‌گستراند، در واقع «فرو می‌فرستد و آرام می‌کند». در اوستا چنین باورداشتی یکسره ناشناس است، به‌عکس این باورداشت بازگو کننده‌ی همان چیزی است که برای فرزند تیره‌ی یَسنی در کتاب اشعیا، تورات ۱۱۲ روی می‌دهد. نیروهای روان در اوستا خودِ خدایان هستند.

نمایاندن تصویر خدا که در بالای سنگ‌نوشته‌ی بهستان و آیین‌کده‌های ثابت و پایدار آیدنا، به چشم می‌خورند یکسره بیرون از همه‌ی آن چیزی است که دین زردشتی کهن می‌توانست تصوّر و خیال کند. آیدنا با طبع مادها سازگار نبود، زیرا گوماته آنها را ویران کرد، و همچنین این جایگاه‌ها وابستگی به دین جامعه نداشت، چنان‌که خواهیم دید. در اینجا رگه‌یی کاملاً بیگانه وجود دارد. این رگه باید ایلامی و در هر صورت از غرب آمده باشد. بی‌گمان انسان با پدیده‌هایی سروکار دارد که به وضع دین در دربار بستگی داشته است، در اینجا مردم می‌دانستند که در جهان بزرگ چه روی می‌دهد. همچنین گفته‌اند که پاره‌یی تصویرهای مادی باستان از مردم در حالت نیایش و نماز، نشان‌دهنده‌ی زردشتیان است.^{۱)} در این باره تنها باید به یاد داشت که ما هیچ چیزی از یک حالت ویژه‌ی نماز زردشتی، که آن را از حالت نماز آریاییان غیرزردشتی بتواند جدا کند، نمی‌دانیم. گمان نمی‌رود که چنین فرقی وجود داشته است. زردشت یک آیین‌گر ظاهری و خشک نبود.

نخست در این باره همداستان شویم که در سرزمینی که از روزگار کهن دین زردشتی بومی آنجا بوده است نباید شگفت‌انگیز باشد که در سخنان شاهی نام زردشت یاد نمی‌شود. پادشاهان مسیحی هم در فرمان‌های خود به چند اصطلاح همگانی بسنده می‌کردند، بی‌آنکه از عیسی مسیح یا پاولوس حواری یاد کنند. ولی داریوش فرمانروای کشور یک دست زردشتی نبود و همه‌گونه انگیزه داشت، که به گوش جهانیان برساند که او زردشتی است، چه او - اگر بتوانیم سخن هر تل و هر تسفلد و دیگران را باور کنیم - به پیکاری قاطع و سرنوشت‌ساز با گوماته‌ی مغ برای برقراری دین زردشتی دست زده بود. مایه‌ی شگفتی بسیار است که در اینجا او کمترین جایی برای آمیسه سپننه‌ها، در کنار اهورمزدها، نمی‌گذارد و سخنی درباره‌ی ارته و دئئای مزدیسنی ندارد. به ویژه اشاره‌یی خاص به دئئای مزدیسنی به هر صورت نبایستی از یاد می‌رفت. آنچه که به کلی این نکته را تصوّر نشدنی و توضیح‌ناپذیر می‌نماید، درباره‌ی یک نودین است که به تازگی فروزان‌ی خود را، آنهم به رهبری و پشتیبانی خود پیامبر انجام داده بود. اینکه داریوش می‌توانسته است، بنا بر آنچه گفته شد، این نکته را نادیده بگیرد و خود را با عنوان سوشینت بیاراید، یکسره نامحتمل است.^{۲)}

هر گاه مردی به راستی و به جد به سود یک دین معینی دست به کاری زده باشد، انگیزه‌های او هر چه باشد، از نظر روان‌شناسی ناگزیر وقتی سخن از جنگ می‌گوید یادآوری این نکته جای بسیار بزرگی در گفته‌های او خواهد گرفت. سنگنوشته‌ی بهستان با شگفتی از هر گونه احساس و عاطفه‌ی دینی به دور است. مردی که اینجا سخن می‌گوید، مردی است دولتی و سپاهی در مقیاس بسیار بزرگ، و یک شخصیت دینی نیست. عبارت‌های دینی مکرر و ثابت و ساده، هشدارهای تا اندازه‌ی خشن در هیچ نکته و موردی از مرز خداترسی و اخلاق شاهانه فراتر نمی‌رود، و بیان این اندازه را فرمانروایان به هر هنگام که با زیردستان خود سخن می‌گفتند، شایسته و سازگار می‌دانستند. اکنون چگونه در اینجا بیان یک احساس ژرف و دینی درونی یافته‌اند^(۱)، برای من دریافتنی است؛ گاهی چنین به نظر من می‌آید که گویی علت آن این است که نمی‌دانند یک احساس ژرف و درونی دینی چیست.

من پیش از این به مناسبتی^(۲) از طرفداران زردشتی بودن داریوش مخصوصاً این پرسش را کرده بودم که اختلاف میان آیین به خاک سپردن مرده نزد هخامنشیان و زردشتیان را چگونه توجیه می‌کنند: هخامنشیان مردگان را زیر خاک دفن می‌کردند، زردشتیان مرده را در هوای آزاد می‌گذاشتند. پاسخ این پرسش را همچنان به من بدهکارند. افسوس می‌خورم که این پرسش را جدی نگرفتند؛ این پرسش اهمیت بنیادین دارد. انسان نمی‌تواند که زردشتی باشد و در عین حال مردگان خود را در خاک دفن کند؛ اسناد زردشتی در این باره به اندازه‌ی کافی آگاهی روشن می‌دهند. اگر بخواهند نظر هخامنشیان را درباره‌ی این پرسش ندیده بگیرند یا کوچک بیندارند، باید پیش آمدی را به یاد بیاورند که در لشکرکشی خشایارشا به یونان هنگام عبور از تراکیه روی داد (هردوت ۷، ۱۱۴). هنگامی که سپاه پارسی (ایرانی) به گذرگاه ستریمن Strymon رسید، جایی که نامش «نه راه» بود، و پس از اینکه دریافتند که این نام جایگاه است، آنجا نه پسر بچه و نه دختر بچه را که در آنجا زاده شده بودند، زنده به خاک سپردند. هردوت می‌افزاید: «این آیین پارسی است، که انسان را زنده به خاک بسپارند، زیرا من آگاهی یافتم که آمیستریس Amestris، همسر خشایارشا در پیری دو بار هفت پسر بچه پارسی، فرزندان مردان محترمی را، به عنوان سپاسگزاری خود به پیشگاه خداوندی که در زیر

زمین باید باشد به‌گور کرد. موهای یک زردشتی به‌هنگام این آیین وحشتناک دوزخی، بر تنش راست می‌شود. ناگفته نماند که آثاری از این آیین باز در جاهای دیگر هم در سرزمین پارس یافت می‌شود؛ من باز بر سر این سخن برمی‌گردم. به‌گمان هرتسفلد خشایارشا یکی از پاک‌دین‌ترین زردشتیان زمان هخامنشیان بود^(۱).

ما باید عبارات دینی را که در آغاز سنگ‌نوشته‌ی آرامگاه داریوش و سنگ‌نوشته‌های تخت جمشید می‌آیند (ص. ۳۶۹ به‌بعد)، به‌عنوان باورهای دینی هخامنشیان، هر اندازه که می‌شود جدی بگیریم. سنگ‌نوشته نخستین (آرامگاه داریوش) به‌این منظور بوده است که معتقدات رسمی را در سراسر شاهنشاهی بیان کند، و سنگ‌نوشته‌ی تخت جمشید بیان اعتقادات برای محفل کوچک‌تر آریایی استان پارس. ما نمی‌توانیم توقع داشته باشیم که هر چه که مربوط به کارهای دینی است در اینجا بیان شده باشد، ولی می‌توانیم تصور کنیم که آنچه که به‌راستی مسئله‌ی اساسی شناخته می‌شد در اینجا یاد شده است. ما نه تنها حق داریم بلکه وظیفه‌ی ما این است که فرزورانه‌ی زردشتی را در کنار آن قرار بدهیم و با آن بسنجیم. این سنجش نتیجه بخش است. دینی که سخنی از امشه سپتنه‌ها در آن نیست، سخنی از اشه و آرمیتی، سخنی از دئینای مزدیسنی، که شاهنشاه را به‌جای او می‌نامد، و بنا بر فرزورانه باید زردشت در آنجا می‌بود، نیست، دین زردشتی نیست.

هنگامی که این سطرها نوشته می‌شوند، از خود هخامنشیان یک گواه دیگری از دین آنان به‌دست آورده‌ایم که همگی آنچه را که در بالا یاد کردیم استوار می‌کند. در پایان سال ۱۹۳۶ هرتسفلد متن فارسی باستان، ایلامی و بابلی یک سنگ‌نوشته‌ی ۶۰ سطری خشایارشا را که در سال ۱۹۳۵ پیدا شده بود منتشر کرد^(۲). این سنگ‌نوشته از نظر تاریخ دین به‌اندازه‌ی مهم است که سخنی چند باید درباره‌ی آن گفته شود، هر چند روشنگری درباره‌ی جزئیات آن به‌این زودی‌ها به‌پایان نمی‌رسد.

سطرهای ۲۸-۱ با بندهای ۳-۱ سنگ‌نوشته‌ی آرامگاه داریوش (ص. ۳۶۹ و بعد)

همانند است؛ اینها جمله‌های مکرر و ثابتی بودند. پس از آن خشایارشا می‌گوید:

۴- چنین گوید پادشاه خشایارشا: چون^(۳) من پادشاه شدم، در این سرزمین‌ها که در بالا از آن یاد شد، ناآرامی‌هایی بود. از آن پس اهورمزده مرا یاری کرد؛ به‌خواست اهورمزده این سرزمین‌ها را زدم و آنها را در جای خود نشاندم. و در این سرزمین‌ها جایی بود که (در واقع: او بود کجا)^(۴) پیش از این دیوان پرستیده

می‌شدند. پس از آن من به‌خواست اهورمزده این «لانه‌ی دیوان» (دَئِوَه دانه) را ویران کردم و فرمان دادم، دیوان نباید پرستیده شوند». آنجا^(۱) که پیش از این دیوان پرستیده می‌شدند، من اهورمزده را در بُزُرْمَن barzman و با آژته arta پرستیدم. اگر چیزی دیگر، چیز بدی کرده شده بود، من آن را نیکو کردم، و هر آنچه من کردم به‌خواست اهورمزده کردم. اهورمزده مرا یاری کرد، تا من آن را انجام دادم. تو ای فرزند زمان آینده، هرگاه چنین می‌اندیشی: «من می‌خواهم در زندگی خوشبخت (شی‌یانه šiyāta) و پس از مرگ رستگار (آرتاوان artāvan) بشوم»، بگرد بر گرد دادی (دانه dāta) که اهورمزده مقرر کرده است. اهورمزده را در بُزُرْمَن و با آژته پرستش کن. اگر انسان گرد آن دادی بگردد که اهورمزده مقرر کرده است و اهورمزده را در بُزُرْمَن و با آژته ببرستد، او در زندگی خوشبخت و پس از مرگ رستگار خواهد شد.

از این متن هرتسفلد یک داستان تاریخ دینی ساخته است^(۲): خشایارشا، که از شدت تعصب برای پاکی اعتقاد زردشتی برافروخته است، آیین میثره و ورثرغنه و اناهیتا و دیگر خدایان را، که برای پیامبر گاهان ناشایست بودند و در اینجا داغ دیوان به آنها خورده است، نابود می‌کند. اگر این چنین بود خشایارشا یک زردشتی عجیبی بوده است، زیرا این خدایان از آن پرستشگاه انجمن دینی اصلی زردشتیان بود و احتمالاً از سوی خود زردشت پذیرفته شده‌اند. واقعیت‌های برهنه و خشک اینها هستند^(۳). مصر به‌هنگام نشستن خشایارشا بر تخت شاهنشاهی به‌رهبری مردی به‌نام خبیسه در ناآرامی و شورش به‌سر می‌برد؛ خشایارشا او را با رنج و تلاش بسیار از میان برداشت، استقلال سرزمین او را گرفت و دین او را هم دست نخورده نگذاشت. تازه آرامش برقرار شده بود که در بابل همیشه ناآرام شورش برپا شد به‌رهبری مردی به‌نام شمش لاریبه. خشایارشا با سپاهی به آنجا شتافت، شهر را محاصره و آن را تصرف کرد. چنان‌که پیدا است در حالی که از لجاجت سرسختانه‌ی شهر برافروخته شده بود خواست برای همیشه به‌مسئله‌ی بابل پایان بخشد. زنتی مرگبار بر ضد پایه‌ی استقلال، که دین مردم آن شهر بود، ترتیب می‌دهد. بر خلاف شاه پیشین از به‌رسمیت شناختن خدایان شهر خودداری می‌کند؛ پرستشگاه بزرگ چپاول می‌شود، گنجینه‌ی مردوک را تصرف می‌کنند، پیکره‌ی مردوک را که از زر ناب ساخته شده و داریوش بر آن نگاه‌های حسرت‌بار افکنده بود، بیرون می‌برند، و پیشوای دینی بزرگی را که کوشش می‌کرد از توهین به‌پرستشگاه جلوگیری کند، می‌کشند^(۴). بابل یکی از استان‌های کشور می‌شود. این رویدادها بدون

تردید به اندازه‌ی کافی مهم هستند که در یک سنگنوشته از آنها یاد شود؛ به این رویدادها است که خشایارشا اشاره می‌کند نه چیز دیگر^{۱)}.

مهم است که توجه داشته باشیم که سرآغاز و انگیزه‌ی کاری که خشایارشا به آن دست زد اوضاع سیاسی بد بود؛ اصولاً نیازی به این نیست که کاری که او کرده بود انگیزه‌ی دینی داشته باشد. ولی این روشن است که هنگامی که این کارها انجام می‌شد، یک انگیزه‌ی دینی واقعی پدید آمده بود و آن انگیزه جدی و صادقانه بود؛ دین و سیاست را در شرق نمی‌توان از هم جدا کرد. اکنون این نکته بسیار مهم است که خدایان مردود، دئیوها نامیده می‌شوند؛ بدین‌گونه برای نخستین بار این مفهوم در دین هخامنشیان پدیدار می‌شود. هرگاه بخواهیم سرچشمه‌ی آن را بدانیم، باید نخست توجه داشته باشیم که مقصود در اینجا خدایان آریایی نیست، در این شرایط این اصطلاح یک کاربرد زبانی بسیار کهن آریایی را بازگو می‌کند. خدایان غیرآریایی را قطعاً نمی‌توان آهوزه یا بگه نامید؛ پس تنها چیزی که باقی می‌ماند این بود که آنها را دئیوه نامید، و بدین ترتیب لزومی ندارد که در اصل معنای پستی داشته باشد، چه آریاییان باستان در آسیای پیشین، خود خدایان دئیوه را به موازات خدایان اهورایی می‌پرستیدند. اکنون پرسش این است: آیا این دئیوها که در سنگنوشته‌ی خشایارشا نکوهیده هستند از این رو است که خدایان آریایی نبودند یا اینکه خدایان غیرآریایی از این رو نکوهیده بودند که دئیوه بودند. من گمان می‌کنم که انگیزه‌ی دینی باید از اعتقاد دومی سرچشمه گرفته باشد. ولی در اینجا دئیوه اصولاً یک معنای بد یعنی همان معنایی را دارد که دین زردشتی به این واژه می‌دهد. اینجا باری من سرانجام اثری از زردشت در دین هخامنشیان می‌بینم. دانستن اینکه این اثر از کجا سرچشمه گرفته است چندان دشوار نیست. درست در زمان بر تخت نشستن خشایارشا شاهنشاهی ایران سالنامه‌ی تازه‌یی دارا شده بود و در دینی که بنیادش بر این سالنامه بود دین زردشتی نقش بسیار عمده‌یی به عهده داشت. سازندگان این سالنامه باید مغان باشند، که اکنون باز راه یافتن به دربار را آغاز کرده بودند و چنین می‌نماید که در دربار خشایارشا بسیار مهم شده بودند، بدیهی است بیش از همه به علت سیاست دینی او. اینها می‌دانستند که چگونه به پادشاه یک انگیزه‌ی دینی مؤثر بر ضد خدایان بابل بدهند؛ و این انگیزه در مفهوم دئیوه‌ی زردشتی قرار داشت.

ولی این رد پای بسیار مبهم که از دین زردشتی دیده می شود گونگی درون مایه‌ی دین غیرزردشتی را بیشتر روشن و پدیدار می کند. خشایارشا به عنوان نمونه‌ی تضاد، در آیین برافزاده‌ی دژیوه، اشاره‌ی کوتاهی به آیین درست می کند، و از این راه به یک جهان دینی می رسیم که با دین زردشتی هیچ بستگی نمی تواند داشته باشد. کلید رمز این جهان دینی عبارت «پرستش (یَد-) در برزمن و با آژته» است، آرتاچا برزمنی یه^(۱). این یک عبارت بسیار کهنه است و ساختمان آن به اندازه‌ی کهنه است، که برای پیدا کردن موردی همانند آن باید تا زبان گاهان باز پس رفت^(۲). سرچشمه‌ی این عبارت از ماد است، زیرا برزمن صورت ویژه‌ی مادی است. این واژه برابر است با واژه‌ی اوستایی بُرُسمَن (= barəsmān) و به معنای دسته‌ی از شاخه‌هایی است که به هنگام قربانی هئومه در دست می گیرند؛ در زمان‌های پیشتر این شاخه‌ها به هنگام قربانی حیوانات بر روی زمین گسترده می شد. این بازمانده‌ی آیینی است که صورت و کاربرد آن در زمان‌های مختلف و بخش‌های گوناگون ایران ظاهراً به گونه‌ی برجسته‌ی تغییر کرده و یک ویژگی ایرانی مشترک و بلکه مطمئناً آریایی مشترک است. پس به کار رفتن آن به معنای بستگی آن به دین زردشتی نیست، به عکس، چون صورت واژه اوستایی نیست، کمتر باید بستگی به آن دین داشته باشد. ناگفته نماند که بنا بر تصویر یک صحنه بر روی یک نقش برجسته‌ی هخامنشی برزمن در اینجا، یعنی در غرب، هم مانند اوستا، دسته‌ی از شاخه‌ها است. ترکیب دو واژه‌ی آرتاچا برزمنی یه برابر اوستایی ندارد، و معنای آژته در اینجا هنوز روشن نیست^(۳). با آیین‌های قربانی نزد پارسیان از راه هردوت آشنا می شویم (نک. پس از این ص. ۳۹۲ و بعد).

اصطلاحاتی که برای شناساندن یک زندگی درست دینی به کار می رود، یکسره با آنچه در اوستا دیده می شود متفاوت است، همچنین تمام بینش بنیادین از گونه‌ی دیگر است. هیچ گاه «گرد دادی که اهورمزده مقرر کرده است گشتن»، نه از نظر معنا و نه از نظر صورت، اوستایی و زردشتی نیست؛ معنای کلی آن، که زندگی کردن از روی اصول اخلاقی سخت است، به تورات به مراتب نزدیکتر است تا به اوستا. «قانون و داد اهورمزده»، «قانون‌های زندگی نخستین» در گاهان به کلی در یک سنت دیگری قرار دارد^(۴). هدف انسان این است که در این زندگی شی یاته و پس از مرگ آرتاوتن بشود. این

نکته را که واژه‌ی نخست خوشبختی زمینی و نیکبختی معنا می‌دهد، از اینجا به روشنی می‌بینیم. در کاربرد آرتاَوَن که به معنای رستگاری پس از مرگ باید باشد، یک تحوّل اصلی پارسی از مفهوم آرتّه پدیدار می‌شود، که نسبت به اوستا مستقل است. هردوت می‌نویسد (۶۱، ۷) پارسیان روزگاری خود را آرتئی یوئی Artaioi می‌نامیدند و مردمی که پیرامون آنان می‌زیستند ایشان را بدین نام می‌خواندند، و یک فرهنگ نویس یونانی گزارش می‌دهد که پارسی‌ها پهلوانان نیمه خدا را آرتئی یوئی می‌نامیدند^{۱)}. «پهلوانان» را در اینجا باید به معنایی گرفت که یونانیان این واژه را در باور ملّی خود می‌گرفتند، یعنی در گذشتگان بزرگ، روان پدران، ارواح. بستگی این واژه‌ی آرتئی یوئی و آرتّه اکنون با واژه‌یی که به تازگی یافته شده یعنی آرتاَوَن «رستگار» به خوبی روشن شده است، و این معنایی است که با واژه‌ی همانند فارسی میانه‌اش، یعنی آهَرَو، می‌تواند سازگار باشد^{۲)}. پس نزد مردم پارس آرتّه واژه‌ی هم‌معنای واژه‌ی فرَوَشی در شرق است. مفهوم نخستین نزد پارس‌ها به این معنا چنان جا افتاده و دوّمی به عکس چنان ناآشنا بود، که به هنگام فراهم آوردن نسخه‌ی ویژه‌ی فارسی باستان از یک سالنامه‌ی مزدیسنی، که نخستین ماه آن به فرَوَشی‌ها پیشکش شده است، به جای آن (یعنی به جای فرَوَشی) حالت اضافی جمع آرتّه را گذاشته‌اند^{۳)}. اشاره‌یی هم باید بکنیم به اینکه از این راه روشنایی تازه‌یی بر نام‌های پارسی بسیار مردم که جزء نخست آن آرتّه- است می‌افتد. این معنا طبیعی است که سرانجام بر پایه‌ی بستگی بسیار کهنی است، که ما آن را در گاهان میان آشه و وهومنه نشان دادیم (ص. ۱۳۷ به بعد)، ولی این معنا باید به طور مستقل از یک باور بنیادین مشترک پدید آمده باشد، زیرا در دین زردشتی این بستگی بسی زود محو شده و از میان رفته است^{۴)}. آشَوَن در دین زردشتی رساننده‌ی یک مفهوم فنی، یعنی موجود زنده در روی زمین، موجودی که در جهان اشته و انجمن دینی که اشته در آن فرمانروایی می‌کند، سهم دارد و سپس نشان دهنده‌ی یک انسان گرونده‌ی به آشه پس از مرگ است.

در زمان اردشیر دوّم (۳۵۹-۴۰۴ پیش از م.) است که در دین هخامنشیان یک عامل بسیار تازه‌یی دیده می‌شود: آیین میثره و آیین آناهیتا. این هر دو خدا در سنگنوشته‌های این پادشاه، همراه اهورمزدا، با چنان تأکید و سفارشی نیایش می‌شوند که به حق می‌توان گفت در آن زمان شکافی در دین روی داده بوده است. نوشتن نام میثر Miθra و میتر

Mitra به روشنی نشان می‌دهند که این نام تازه راه یافته است، و در این سرزمین با صورت واجبی آن دشواری‌هایی داشته‌اند.^(۱) در اینجا باید اشاره به شناسایی دولتی یک آیینی در میان باشد که میان مردم سخت گسترش یافته بوده است. در گسترش این آیین باید دین زردشتی سهم بزرگی داشته باشد. من پس از این بار دیگر بر سر این پرسش باز می‌گردم. پس اینجا هم باز یک بار دیگر ردّیابی از تأثیر دین زردشتی در غرب می‌بینیم؛ آنچه باید ثابت شود این است که این ردّیا در راه نیروی انگیزه ساز اندیشه‌های مرکزی زردشتی نیست.

اگر کسی بخواهد بداند که دین ایرانی در سده‌ی پنجم پیش از مسیح در غرب از چه گونه بود، از توصیف بسیار خوب کهن هردوت موادّ بسیاری با جزئیات واقعی به دست می‌آورد.^(۲) (۱، ۱۳۱/۱۳۲).

«گذارن تصویر خدایان و پرستشکده و جایگاه قربانی را آنان کار درستی نمی‌دانند، تا جایی که کسانی را هم که چنین کاری می‌کنند به ابله‌ی سرزنش می‌کنند، به نظر من از این‌رو که ایشان مانند یونانیان خدایان را از جنس آدمیان نمی‌دانند.»

این یک تعریفی است بی‌اندازه دقیق از ویژگی تصویری از خدا. ایرانیان حدّاكثر در یک یا چند مورد به معنای واقعی تصوّر خداوند از راه قیاس او با انسان، بدان گونه که یونانیان داشتند، نزدیک شدند. پنداشت آنان بر گرد خداوندان، نیروی خدایان، مرکزهای نیروی خدایی می‌گشت؛ نام‌گذاری ما برای خدایان به صورت «خدایان» - که مفهومی است نزد ما، که همواره و بدون گفتگو از چگونگی تصوّر یونانیان رنگ گرفته - در واقع از روی ناچاری است. آری اینکه بگوییم این نیروها از گونه‌ی سرشت انسانی نبودند، پیدا است که درست نیست، اما یک یونانی هرگز خود را از تصوّر شخصی خودش نمی‌تواند آزاد کند تا بداند که سرشت انسانی خدایان چه معنایی دارد. آنچه مهم است نفی و انکار صریح آرایش و پردازش آیین‌کده‌ها و برپا داشتن آیین‌ها و پرستش پایدار، و همچنین انکار حقّ چنین کاری است که، با یک گونه توجیه و استدلال، تشدید هم شده است. این یک ویژگی بسیار کهن دین آریایی (هندوایرانی) است. در واقع باید جاهایی برای کارهای آیینی برگزیده و از جاهای دیگر پرهیز می‌شده، و جایی که برگزیده می‌شده باید برای این گونه کارها، که آنجا انجام می‌شده، طیّ مراسمی تقدیس

شود، ولی ساختمان‌های پایداری برای این کار، مثلاً در اوستا، یکسره بیگانه است. دین رایج پارسی و مادی در زمان هردوت هنوز هم به این ویژگی‌ها وفادار مانده و آنها را نگاه داشته بود. هیچ چیزی بهتر از آنچه گفتیم ثابت نمی‌کند که آئیدنه‌های هخامنشیان باید از بیرون نزد آنان راه یافته باشد. این آئیدنه‌ها از همان آغاز از ویژگی‌های آیین خانواده‌ی شاهی بود.

«ولی آنان آیینی دارند که برای زئوس بر بلندترین قلّه‌ی کوه قربانی می‌کنند، زیرا آنان گنبد آسمان را زئوس می‌نامند.»

در اینجا بی‌هیچ دشواری در زیر پوشش یونانی، اهورمزداه را باز می‌شناسیم، خدای آسمانی فراگیرنده‌ی همه چیز، که درست به همین صفت، سرور دانایی است، که همه چیز را می‌بیند و بر همه چیز بینایی دارد. این باور بر روی هم ایرانی است و ویژگی برای زردشتی ندارد.

«آنها برای خورشید و ماه و زمین، آتش، آب و بادها هم قربانی می‌کنند.»

پس پرستش ابتدایی عنصرها است و از فراگیری این عنصرها بر گروه‌های اجتماع که در گاهان دیده می‌شود، اینجا هیچ به چشم نمی‌خورد.

«در آغاز تنها برای همین‌ها قربانی می‌کردند؛ سپس از آسورها و عرب‌ها آموختند که برای شاهبانوی آسمان قربانی کنند. آسورها این را میلیته Militta و عرب‌ها الیت Alilat ولی پارس‌ها او را میتره Mitra می‌نامیدند.»

این یادآوری را گنگ و بیهوده دانسته‌اند، زیرا میتره یک خدای نرینه است، ولی لغزش هردوت تا اندازه‌ی اندک است: او شاهبانوی آسمان را با همسرش پارِدُرس *παρέρδος* اشتباه کرده است. مقصود از خدای مادینه آناهیتا است، که چنان‌که پیش از این دیدیم، در سنگ‌نوشته‌های اردشیر دوم همراه میثره می‌آید. پیوند میان این دو بسیار کهن است (ص. ۳۱۷) و آموزه‌های زردشت این دو را به‌غرب برد. هردوت به‌روشنی دیده است، که آیین آناهیتا یک پدیده‌ی کم و بیش تازه در دین پارس‌ها است. ساختمان تاریخ دینی او مطمئناً نادرست نیست. احتمال بسیار می‌رود که باورداشت بابل‌ی از ایشتر-مووَلِدُتو *Ištar-Muwallidtu*^{۱)} (صورت اصلی از میلیته) در برجسته ساختن آناهیتا در غرب ایران سهم به‌سزایی داشته است؛ در این باره پس از این بیشتر

سخن خواهیم گفت.

«قربانی مردم پارس برای خدایان نامبرده بدین گونه انجام می‌گیرد. آنان جایگاهی برای قربانی و آتش برپا نمی‌کنند. آشامیدنی قربانی، نواختن نی، تاج گل، جو برای قربانی را هیچ نمی‌شناسند. اگر کسی بخواهد قربانی کند، چارپای قربانی را به یک جای پاک می‌برد و پس از آنکه غالباً سرپوش خود را با گیاه مورد آراست خدا را نیایش می‌کند. برای خود آن کس که قربانی می‌کند حق ندارد چیزی خواستار شود، بلکه او خواستار است که به‌همه‌ی مردم پارس و شاهنشاه خوش بگذرد، زیرا خود او نیز از مردم پارس شمرده می‌شود. پس از آنکه چارپای قربانی را تکه تکه کرد و گوشت آن را پخت سبزه‌ی بسیار ظریفی، معمولاً شبدر، را در زیر پا می‌پاچد و بر روی آن تکه‌های گوشت را می‌گذارد. پس از آن که همه چیز را ترتیب داد، سپس یک مغ می‌آید و قطعه‌ی درباره‌ی پیدایش خدایان می‌خواند، چنان‌که آنان آوازهای دینی خود را می‌نامند؛ بدون یک مغ نباید قربانی کرد. پس از آنکه او چند لحظه‌ی درنگ می‌کند، قربانی کننده گوشت را برمی‌دارد و به‌هر مقصود که بخواهد به‌کار می‌برد.»

یونانی‌ها هرگز دست از این شگفتی برنمی‌داشتند، که ایرانیان دارای افزارهای قربانی که خود یونانی‌ها آنها را ضروری می‌دانستند، نبودند؛ (سنج. ص. ۲۶۹ درباره‌ی سکاها) صحنه‌های قربانی که ما شاهد آنها هستیم، آریایی ابتدایی است؛ عموماً هنگامی هم که پهلوانان یشت‌ها در اوستا قربانی‌های بزرگ خود را انجام می‌دادند، روال کار بر همین گونه بود، هر چند مغ پیدا است که اصولاً یک پدیده‌ی غربی است. ولی در این آیین قربانی از زردشتی‌گرایی اثری وجود ندارد؛ آریاییان در غرب آن آیین را نباید از اوستا آموخته باشند. این آیین زردشتی یک دست و اخیل هم نیست؛ دین زردشتی کهن، چنان‌که متن یشت‌ها نشان می‌دهند، قربانی‌های خونین را پذیرفته است، ولی قربانی راستین دین زردشتی همان آیین رازآمیز هئومه، بدون خونریزی، همراه با سخنان و سرودهای گاهانی است. جستجو در اوستا به دنبال قطعه‌ی که مغ درباره‌ی پیدایش خدایان می‌خوانده است، یقیناً ارزشی ندارد. این گونه آوازا و سرودها را همه جا در محافل آیینی داشتند.

آرتاچایر زمنی به که در سنگنوشته‌ی خشایارشا می‌آید در واقع باید اینجا گنجانده

شده باشد ولی این کار صورت نگرفته است. اگر برزمن دسته‌یی از شاخه‌هایی باشد که در دست نگاه می‌داشتند اینجا بیهوده به دنبال آن هستیم. به کار رفتن این اصطلاح در اینجا به نظر من باید نخست با آن سبزه‌ی ظریفی که به عنوان افشانه‌ی قربانی پاچیده می‌شد بستگی داشته باشد، یعنی با ابتدایی‌ترین گونه‌یی که برسمن داشت^(۱). ولی اینجا ما باید یک جدایی میان آیین قربانی خشایارشا و گزارش هردوت بگذاریم. چنین جدایی اصولاً ناشدنی نیست؛ خشایارشا از برترین آیینی سخن می‌گوید که در کاخ شاهی برگزار می‌شد، و هردوت از آیین مرد فرودست و عامی. همچنین ممکن است که موضوع، جدایی میان آیین مادی و پارسی یک دست باشد.

آنچه که در اینجا توصیف می‌شود، آیین قربانی همیشگی است که رنگ رسمی دارد. بودن حتمی مغ و ویژگی‌های جایگاه قربانی خود به‌ما نشان می‌دهند که ما در اینجا با آیین خانوادگی، که در شرق نقش نخستین را به‌عهده داشت، سروکار نداریم. پس از اینکه هردوت آیین مردم پارس را شرح می‌دهد که جشن زادروز را با مهمانی‌های باشکوه برپا می‌کنند می‌افزاید (۱، ۱۳۳):

«آنان عادت دارند، در حالت مستی به‌مهم‌ترین کارهای خود درنگرند! آنچه را که در این حالت تصمیم می‌گیرند، خانه خدا، که با او رایزنی کرده بودند، روز دیگر پس از اینکه به‌هوش آمدند، پیش آنان می‌گذارد. اگر هم آنان در هشیاری به‌همین تصمیم برسند آن را ارزش می‌نهند، در صورت دیگر از تصمیم درمی‌گذرند. آنچه که آنان در هشیاری آماده کرده و اندیشیده‌اند، در مستی آن را آزمایش می‌کنند.»

گمان نمی‌رود که این موضوع به‌گونه‌یی معنای دینی داشته باشد، ولی به‌هر حال نشان می‌دهد که مردم پارس به‌می همان نیروی شگفت‌انگیز را نسبت می‌دادند که ایرانیان شرقی به‌هئومه: یک شادابی و سرزندگی برتر از حالت عادی و روشن‌بینی روان، سَپَانَه spāna و مَسْتی masti^(۲) (پسن ۹۲۲).

از یادداشت هردوت که پیش از این گذشت (ص. ۳۵۶) چنین برمی‌آید که گونه‌یی خاک کردن مغان، یعنی بیرون گذاشتن مرده در میان مردم پارس رو به‌گسترش داشته است، ولی توانست جا بیافتد. رفتار خود مردم، یعنی موم گرفتن مرده پیش از اینکه او را به‌خاک بسپارند، باید از هراس آنان از بی‌آزرمی به‌عنصرها سرزده باشد. این نکته، یعنی

بی آزر می به عنصرها را، عادات روزانه‌ی آنها هم برجسته می‌کند: از آن جمله انسان حق ندارد رو به خورشید پیشاب کند (۱، ۱۳۳).

با این سخن من آماده‌ام داوری پایانین خود را درباره‌ی دین هخامنشیان بازگویم. این دین با کارکرد زردشت و باور ویژه‌ی انجمن او برخوردی ندارد. در ساخت‌های بنیادین آن یک اصطلاح ویژه‌ی محفل گاهانی هم وجود ندارد، یک اندیشه از گونه‌ی گاهانی هم وجود ندارد، یک باور یا کاربرد ویژه‌ی زردشتی هم وجود ندارد. روایت و صورت غربی دین زردشتی، آنچنان که در متن‌های اوستای نوین، که امروز در دست نیست، وجود داشته و در آثار پهلوی باز دیده می‌شود، با هخامنشیان آشنایی ندارد. اگر این روایت غربی تنها سرچشمه‌ی آگاهی ما بود، از کار هخامنشیان هیچ نمی‌دانستیم. زمینه‌ی بنیادین دین هخامنشیان دین آریایی کهن است که بسیار زود به آسیای پیشین رسید ولی این دین هخامنشیان به معنای نوآفرینی است بر پایه‌ی دین آریایی باستان. همان‌گونه که فرمانروایی هخامنشیان چیزی یکسر تازه در تاریخ ایران و بلکه در تاریخ همه‌ی آریاییان است، دین آنان نیز چیزی نو در تاریخ دین ایرانی و آریایی است. این دین چهارمین سازمان دینی بزرگ در کنار دین میثرا، دین زردشتی و دین مغان است؛ روح این دین بیش از همه به دین میثرا نزدیک می‌شود. این دین در دین‌های دیگر آریایی برابری نمی‌شناخت ولی در عین حال دینی است برای خود و از جنس خود. هیچ روح پیغمبرانه‌ی، به هرگونه که مفهوم پیغمبر را تصوّر کنیم، تأثیر خود را در این دین به جای نگذاشته است؛ این دین یک دین سیاسی است، که از یک دین ویژه‌ی گروه بزرگان و سپاهیان کهن پدید آمده؛ از سوی شاهان بزرگ و برای شاهان بزرگ آفریده شده است. این دین با ساده شدن مفهوم‌های بنیادینش باز شناخته می‌شود: اهورمزده خدای آسمانی بر همه چیز توانا و دانا، آفریننده‌ی آسمان و زمین، به صورت خداوندگار یگانه و برتر از همه‌ی خدایان تیره‌ی خانواده‌ی شاهی قرار گرفته است، که یاد کردن نام آنها را یک بار هم ضروری ندیده است. شاهنشاه نماینده‌ی پیدای اهورمزده در روی زمین است. او دارنده‌ی داد اهورمزده است، و این در شخص فرمانروا جسمانیّت پیدا می‌کند، این داد اندازه است برای نظم کشوری و اخلاق رعیت، این داد ضامن یک زندگی خوشبختانه زمینی و پذیرفته شدن میان ارواح نیاکان پدران پس از مرگ است.

دین آریایی باستان میان جمع و فرد نمی‌توانست فرق بگذارد؛ برای آن دین گروه موضوع واقعی دینی بود و «من» و «ما» و «او» و «آن» همیشه با هم آمیخته می‌شوند، بدون اینکه امکان فردیت بخشیدن وجود داشته باشد. در دین هخامنشیان در درون جمع بزرگ، فردی با بزرگی یگانه‌ی خود، به‌عنوان دربردارنده‌ی واقعی هستی و وجود خدایی شناخته می‌شود، این شاه بزرگ است.

این دین دارای پیشگویی و غیبگویی و سحر و جادوی ویژه‌ی خود بود، اما از نظر ورزش‌های مربوط به حالت خلسه بدون گفتگو جای چندانی برای آنها نداشت، تحریکات غیر عادی و پرواز روان، که انسان چندان با رغبت دست از آن نمی‌کشد، در یک مستی ساده جستجو می‌شد. این دین یک دین پرتوان ابتدایی بود، نه از آن دین‌هایی که به‌گونه‌ی ژرف و یا از نظر معنوی تلطیف شده بودند، ولی دینی بود مطمئناً بسیار مؤثر؛ یونانیان از ستودن آن درنگ نمی‌کنند. این دین با ساختمان بسیار ساده‌ی خود تأثیر بی‌اندازه قابل توجه در سراسر نقاطی که نیزه‌ی شاهنشاه می‌رسید، گذاشته بود^(۱)؛ جای این پرسش هست، که آیا این دین رساننده‌ی شدیدترین و پایدارترین سهم روحیه‌ی ایرانی در تاریخ همگانی دین هست یا نه.



اکنون باید برگردیم به‌سوی مغان. از بررسی که تاکنون کردیم به‌این نتیجه رسیدیم که مغان، که تیره یا دولت دینی در ری درست کرده بودند، طبقه‌ی روحانی واقعی دولت ماد باستان بودند، که گویا همپایه‌ی روحانیان پیشگو، بُودیه‌ها یا بُودئیوئ‌ها، و شاید هم از محفل خلسه‌یی کونده بودند. آنان در دیرین‌ترین زمان مجموعه‌یی از خدایان را که با آریاییان میتانی همانندگی بسیار باید داشته باشند می‌پرستیدند. سپس در زمانی نامعلوم دین زردشتی به‌ری رسیده و نزد آنان راه یافته بوده است. نتیجه این بود که نخست خدایان دئوه از مجموعه‌ی خدایان ماد باستان، بیش از همه ایندره، ناهئیه و سوروه، در میان گروه بزرگی از دیوان ناپدید شدند، و این سرنوشت نصیب گروه دیگری از خداوندان نیز شد؛ به‌جز این، گروه روحانیان بُودیه و کوندیژا که گویا با مغان سر رقابت داشتند پرستشگاه آیین دیوپرستی را دارا شدند. خطوط اصلی قانون پادیابی (طهارت)

مغان - زردشتی، یعنی وندیداد اصلی، طرح شد.

اینجا جای آن است که به راستی بر سر این مسئله توجه کرد و دانست که چه زمانی تبلیغ زردشتی در ری آغاز به فعالیت کرد. بدبختانه همه ی قرائن و شواهد ما را رها می کنند. اگر من بگویم: گمان می کنم که این پیش آمد در پیوستگی با بنیادگذاری دولت هخامنشیان روی داده بوده است، یعنی هنگامی که ایران شرقی و غربی در زیر نيزه ی آنان یکی شده بود و آریاییان سرزمین مرو، ناگهان خود را پهلوی به پهلوی دژیوهای مزدیسنی و «سپاهیان دشمن چخری» دیدند، به خوبی آگاهم که هیچ دلیلی برای آن نمی توانم بیاورم. اما دیرترین هنگام برای این رویداد باید همان زمان باشد.

مغان تنها در یک جای اوستا یاد می شوند و آن هم یسن ۶۵۷ است که گروهی از مردم بد شمرده می شوند: آنان که دینشان بد است، دشمنی برابر «دوستان» (گویا در برابر یک گروه مغ مردان) می ورزند و دشمنی در حق مغان می ورزند، این مورد نشان می دهد که نگارش نهایی یسن های تازه در غرب صورت گرفته است.

مغان مردان دینی و روحانی هخامنشیان بودند ولی نتوانستند اندیشه ی دولت ماد را که با آن بستگی بسیار پیدا کرده بودند از سر بیرون کنند. لشکرکشی کمبوجیه به مصر و پیدا شدن گوماته اوضاع را برای هواخواهان دستگاه پیشین سازگار کرد و بدین گونه به شورشی کشید که داریوش اداره ی کشور خود را با آن باید آغاز می کرد. چگونگی این شورش را که به عنوان یک پیکار دینی توجیه می کنند، به نظر من بد فهمیده اند. این شورش ریشه ی اصلی اش یک مسئله سیاسی است و نه چیز دیگر: این فرمانروایی دیرین ماد بود که یک بار دیگر سر برافراشته بود. پیدا است که انگیزه های دینی هم در میان بود؛ کی در شرق باستان شورشی بدون انگیزه ی دینی دیده شده است، و یک طبقه ی روحانی در چنین بازی شرکت کرده است، بدون اینکه دلایل دینی عرضه کرده باشد؟ در واقع دلیل هایی وجود داشت: پرستشکده های هخامنشیان یا آئدنا بنا بر آگاهی و داوری ما نوآوری های دینی بود، و هنگامی که گوماته آنها را ویران کرد به مناسبت پافشاری او در نگاهداری جهان بینی دین آریایی باستان بود. گذشته از این موضوع، ویران کردن پرستشکده های دشمن، هم یک موضوع سیاسی بود و هم یک موضوع دینی - همان شیوه یی بود که مردم آسور و بابل در هر زمانی از آن پیروی می کردند، و

خشایارشا آن را در بابل به کار برد.

همه چیز گویای این نکته است که شرکت کنندگان در این شورش، مغان یا گروه بزرگی از مغان زردشتی بودند. اما من به سختی منکر این مسئله هستم، و همان گونه که می‌پندارم، به دلایل بسیار ارزنده، دین زردشتی به عنوان دین، در پیکار میان داریوش و مغان سهمی نداشت. زمانی که دین زردشتی نزد مغان راه یافت، به هیچ روی دارای همان معنا یا اثری که پذیرفتن مسیحیت تیره‌های ژرمنی یا اسلام‌پذیری تیره‌های عرب داشت، نبود. دین زردشتی نزد مغان به هیچ روی جنگ‌های صلیبی را به راه نینداخت. این دین که در نهاد سخت در هم آمیخته از عنصرهای گوناگون بود، نزد مغان تا اندازه‌ی بسیار اندکی توانست ویژگی‌های خود را نگاهدارد و بخش بزرگی از نیروی انگیزه ساز خود را از دست داد. این نکته از شرح زیر به دست می‌آید.

پس از اینکه توفان فرو نشست طبیعی است که مغان موقعیتی را که کورش در کشور پارسی به آنان داده بود دوباره باز یافتند. ممکن است که داریوش نسبت به آنان تا اندازه‌ی بدبین شده بود؛ آگاهی ما در زمان کشورداری او درباره‌ی آنان بسیار کم است.^(۱) ولی به عکس در زمان کشورداری جانشین او خشایارشا، که تا اندازه‌ی بسیار زیر نفوذ آنان قرار داشت، به روی کار آمدند. درست هنگام نشستن بر تخت شاهی سخت‌ترین دست‌اندازی آنان در زندگی ایران باستان روی می‌دهد: پدید آوردن یک سالنامه‌ی تازه. از آنجا که این سالنامه نقش و رنگ دینی دارد، باید که کار همین‌ها باشد. داریوش در سنگنوشته‌ی بهستان یک سالنامه‌ی روستایی به کار می‌برد بدون داشتن ویژگی دینی. می‌توان پنداشت که نوسازی سالنامه از کارهای آخرین سال‌های داریوش است. ولی به گمان من دلیل‌های بسیار رساننده‌ی تغییر چنین رویدادهایی در زمان جابه‌جایی جلوس بر تخت شاهی است. از یک سو بر تخت شاهی نشستن یک فرمانروای نوین، زمان کاملاً ویژه‌ی است برای رواج یافتن یک سالنامه‌ی تازه، و از سوی دیگر رابطه‌ی خشایارشا با مغان به گونه‌ی است، که به خوبی می‌توان پنداشت، وی کشورداری خود را با نوسازی و اصلاحی، که آنان طرح کرده بودند، آغاز کرده است. این سالنامه، که برای کاربرد رسمی در سال ۴۸۵ پیش از میلاد باید اعلام شده باشد، کهنه‌ترین سند تاریخ‌دار دین زردشتی در غرب است. از این سالنامه نسخه‌های

بسیاری وجود داشت که با گویش‌ها و روایت‌های محلی سرزمین‌های گوناگون سازگار شده بود؛ یک نسخه‌ی اوستایی آن را می‌شناسیم که به زبان ایرانی میانه و سپس به زبان فارسی نو ترجمه شده یا درست‌تر با آن زبان‌ها سازگار شده و از روزگار سده‌های میانی نزد پارسیان «زردشتیان» بمبئی همچنان در کار و زنده است^(۱)، یک نسخه‌ی فارسی باستان که از جمله در کاپادوکیه رواج داشت و نام ماه‌های آن در نتیجه‌ی یک پیش‌آمد در یک نوشته‌ی یونانی به جای مانده است^(۲)، نسخه‌ی خوارزمی و نسخه‌ی سغدی آن بنا بر گزارش ابوریحان بیرونی نیز وجود داشته است^(۳).

در باره‌ی اصول این سالنامه به مناسبت‌های دیگر پیش از این سخن رفت (ص. ۳۹ به بعد). هیچ‌گونه تردیدی در این نکته نیست که آن سالنامه بنا بر تقسیمات و جدول بندی‌هایش یک نمونه برداری ایرانی است از سالنامه‌ی مصری که پس از پیروزی کمبوجیه آشنایی بیشتر با آن پیدا کرده بودند. تقسیم سال به دوازده ماه با پنج روز ثابت برای کیسه در پایان سال مصری است، و همچنین این اصل که هر یک از روزهای ماه به یک خداوند ویژگی داشته باشد و هر روز از ماه را به نام یک خداوند بنامند، مصری است.

در سالنامه‌ی تازه روز آغاز سال نو به یکسانی روز و شب بهاری تغییر داده شده است، ولی هم سالنامه‌ی فارسی باستان و هم نمونه‌ی مصری آن که در اصل به کار می‌رفته تحویل سال را آغاز زمستان می‌گرفتند. این کار تا آن اندازه در سالنامه‌ی مزدیسنی اثر خود را بر جای گذاشته است که هم در این سالنامه‌ی مصری و هم در آن دو سالنامه‌ی دیگر، ماهی که زمستان با آن آغاز می‌شود تقدیم به برترین خدا شده است، خدایی که در مصر *ثوت* Thot نامیده می‌شود و در پارس باستان بدون نام مانده است؛ و از این رو نخستین ماه در آنجا به نام (ماه) *آن‌ام‌که* Anāmaka، یعنی ماه بدون نام خوانده می‌شود. نام‌های مزدیسنی ماه‌ها به پهلوی در (ص. ۴۰) این کتاب آمده است^(۴). برای آنکه دستگاه خدایان را که در اینجا به کار رفته است دریابیم، باید از ماه دهم آغاز کنیم که در اصل نخستین ماه سال بود. آنجا *دَڌَو*، اوستایی *دَثوشو* Dathušō «ماه آفریدگار» را می‌بینیم؛ پس اینجا هم از اصل فارسی باستان پیروی شده است که بالاترین خدا را به نام نخوانند. و این بدیهی است که آن خدا *اهورمزد* است. پس از او خداوندان *وهومتَه* و

سپنتا آرمیتی، فارسی میانه وَهُومَن و سپندارمَت، می‌آیند؛ بدین ترتیب سه‌گانگی ساده‌ی زردشتی را به‌دست می‌آوریم: خدای آسمان، مجموعه‌ی جهانی مَتَه، و تیره‌ی پارسا. وَهُومَنَه پس از خدای آفریدگار به‌عنوان فرزند و نخستین فرزند است. برای سپنتا آرمیتی، سالنامه‌ی کاپادوکیه صورت فارسی یک دست سَنَدَار (مَت)^۱ را، از صورت کهن‌تر سَنَتَا اَرَمَتی (ص. ۹۵)، می‌دهد. از آنجا که پارس‌ها صورت نام بومی برای این خداوند داشتند، باید این خداوند را مستقلاً و به‌معنای واقعی‌اش داشته باشند! این خداوند نزد آنان ظاهراً برای زمین و جایگاه ماندن مردگان زیرزمین ویژگی یافته. پس از این ماه سالنامه‌ی نوین پنج روز کیسه را جای می‌دهد که به‌جشن بسیار کهن برای ارواح درگذشتگان تخصیص یافته و تقدیم شده است، یعنی همان روزهای هَمَس پَسْمَه دَیَه (ص. ۳۱۵)، و پس از آن سال پایان می‌یابد. نخستین ماه سال نو همین‌گونه به‌ارواح اختصاص داده و تقدیم شده است که سالنامه‌ی کاپادوکیه واژه‌ی یک دست فارسی اَوَرَه را به‌جای واژه‌ی یک دست زردشتی «فَرَوَشی» به‌کار می‌برد (ص. ۳۹۰)؛ پس از این ماه، اَشَه و هیسته و هئوروات، نام دو خداوند یکسر زردشتی می‌آید. بر خلاف انتظار به‌جای اَمِیرتات، ماه بعدی نامش تیشتریه است که نزد پارس‌ها تیره خوانده می‌شد، و این نام خداوند ستارگان است که از کهنه‌ترین صورت دین زردشتی گرفته شده است، و شاید برابر ستاره‌ی Sirius^۲ باشد که با خود باران می‌آورد و از این رو میانجی میان هئوروات (آب‌ها) و اَمِیرتات (گیاه‌ها) شده است. این سه‌گانگی در اینجا با خَشْثَره و تیریه، خدای آزمایش آتش به‌پایان می‌رسد. آخرین سه‌گانگی با میثَره آغاز می‌شود، که در این بافت شاید نشان‌دهنده‌ی خورشید باشد که یک باور عموماً غربی است (نک. ص. ۴۰۷ و بعد)، پس از آن آب‌ها و سرانجام آتش، اَتر، یعنی مهم‌ترین عنصرها. هرگاه سال در سالنامه‌ی پیشین را به‌عنوان نقطه‌ی آغاز بگیریم، می‌بینیم که ردیف خدایان سال با آفریدگار آغاز شده و به‌آتش پایان می‌یافته است، یعنی با عنصری که بیش از همه عنصر آسمانی است و از آن گذشته یادآور آزمایش بزرگ جهانی است، که با آن زمین فَرَسَه خواهد شد؛ (اگر از سال نو سالنامه‌ی تازه آغاز کنیم می‌بینیم که ردیف با ارواح نیاکان آغاز می‌شود و به‌خدای مادینه‌ی تیره‌ی زمینی، یعنی آرمیتی، که پارس‌ها بیشتر به‌معنای زمینی که مردگان در آن می‌آسایند، می‌گرفته‌اند، پایان می‌یابد؛ در هر دو مورد

آغاز و پایان ردیف‌ها به هم می‌پیوندند، و در میانه هر چه که نیروهای اصلی زمینی و آسمانی است می‌آید. سال دوازده ماهی هم پیوند بسیار کهن با پیکره‌های دوازده‌گانه‌ی ستارگان در برج‌های آسمان، که خورشید در درازای سال گرد آن می‌گردد، دارد؛ این گردش همه‌ی جریان جهان را در خود دارا است. اینجا مفهوم اصطلاح *Aeon* ائون پدیدار می‌شود.

پس همه‌جا یک دستِ آراینده‌ی دینی و یک دستگاه سنجیده‌یی را احساس می‌کنیم، ولی از این هم روشن‌تر در آرایش گروه خدایان که با روزهای ماه سازگار می‌شوند، این دستگاه به چشم می‌خورد. من در اینجا همواره صورت نام‌های اوستایی را که برای خواننده آشنا خواهند بود به کار می‌بردم. روزهای ماه به چهار گروه بخش می‌شوند:

II	I
۹. آتَر، (آتش)	۱. اهورمزده
۱۰. آبَو، (آب‌ها)	۲. وُهومَنَه
۱۱. خَوَرُ خَشِیْتَه، (خورشید)	۳. آشَه وَهیشْتَه
۱۲. ماه، «ماه آسمان»	۴. خَشْتَرَه وَئیریه
۱۳. تیشْتَریه، تیر	۵. سِپنتا آرمیتی
۱۴. گَو، گاو	۶. هَنورَوَتات
۱۵. آفریدگار	۷. اَمَرَتات
	۸. آفریدگار
IV	III
۲۴. دُئینا	۱۶. میثَرَه
۲۵. اَشی	۱۷. سَروَشَه
۲۶. اَرشتات	۱۸. رشنو
۲۷. اَسَمَن، آسمان	۱۹. فروشی‌ها
۲۸. زَم، «زمین»	۲۰. وِرثَرغَنَه
۲۹. مَنَثَرَه سِپنتَه «سخن خدا»	۲۱. رامن
۳۰. اَنغرا رَوُچاه «روشنی‌های بی‌پایان»	۲۲. وائَه
	۲۳. آفریدگار

گروه نخستین، چنان‌که می‌بینیم ردیف زردشتی امشه سپنته را از گونه‌ی تازه دربر دارد (ص. ۲۹۵). گروه دوم مجموعه‌ی عنصرهای ایرانی بسیار کهن را دربر دارد که بنا به گفته‌ی هردوت موضوع پرستش سخت نزد مردم پارس است؛ این مجموعه در دین زردشتی هم یافت می‌شد ولی در آنجا پیوسته با امشه سپنته‌ها است، در صورتی که اینجا مستقل و به تنهایی آمده است. تیشتریه ظاهراً نماینده‌ی گیاه‌هایی است که پس از باران می‌رویند، و گو نماینده‌ی چارپا است. گروه سوم مجموعه‌ی خدایان پرستشگاه میثره را باز می‌دهد، که دین زردشتی پذیرفته بود (ص. ۸۵، ۲۴۱). گروه چهارم با انجمن دینی زردشت آغاز می‌شود و نخست دارای پاره‌یی مفاهیم انجمنی ویژه است: اشی، خدای مادینه‌ی باروری، که در انجمن گاهانی و میثره مشترک است (ص. ۶۸، ۱۱۶) و «راستی» در انجمن میثره (ص. ۶۷). ولی سپس متوجه مفاهیم کلی می‌شود: آسمان و زمین و سخن خدایی که میان آن دو فرمانروا است، و سرانجام چکیده‌ی جهان خدایی و زمینی، یعنی روشنی‌های بی‌پایان.

گروه‌های گوناگون ردیفی را می‌سازند که بنا بر گونه‌ی ایرانی معمولی ساخته شده (ص. ۵۹ و ۲۹۵)، ولی به حسب یک دستگاه پیچیده‌یی: کمال و جامعیت به عنوان عضو شمرده می‌شود و ردیف با آن آغاز می‌شود ولی سپس یک بار دیگر در پایان ردیف، خلاصه‌ی آن افزوده می‌شود. بدین ترتیب باید آمدن نام «آفریدگار» را در پایان سه ردیف نخست چنین تعبیر کنیم: معنی آن این است که آغازگر این ردیف نیروی سازنده‌ی این ردیف و همگی آن است^(۱). ردیف آخر با نام آفریدگار پایان نمی‌یابد بلکه با نام چکیده‌ی آسمانی به پایان می‌رسد؛ این ردیف هم در واقع باز به نام اهورمزده، که ردیف ماه‌ها را آغاز می‌کند، برمی‌گردد. ولی معنای گسترده‌ی دیگری دارد.

پیش از اینها، به مناسبتی^(۲)، این سالنامه‌ی ماهانه را به تفصیل گزارش داده بودم و در اینجا نمی‌خواهم آن پژوهش‌ها را دوباره بازگو کنم. در پشت ردیف خدایان روزهای ماه، یک خدای بالاتر هست به نام اهورمزده، که اکنون برای نخستین بار در آمدن خود را در تاریخ دین‌های ایرانی، که در دسترس ما است، اعلام می‌کند. چهار ردیف ماه بر روی هم نماینده‌ی چهار پیکری خدای زمان است^(۳). این خدا رشته‌یی است که همه‌ی نیروهای سازنده را با هم نگاه می‌دارد. نام او در چند جای اندک اوستا که یاد می‌شود زَرَوَنَ zrvan

یا دقیق‌تر زروون zruvan است؛ در زبان‌های ایرانی میانه زوروان یا زروان است. معنای اصلی این واژه «زمان» است؛ در اوستا به‌عنوان نام ویژه هم می‌آید. چون رسم شده است دین و یزدان‌شناسی که به زوروان بستگی پیدا می‌کند به‌نام آیین یا کیش زروانی بنامند، منجم این نام را نگاه می‌دارم.

خدایان زمان در صورت ابتدایی خود همه جا در دین‌های ابتدایی دیده می‌شوند و غالباً جای ویژه‌یی در میان جمع خدایان ندارند؛ اینها خدایان سرنوشت و خدایان ابتدایی مرگ هستند ولی این خدای زمانی که ما در اینجا با آن سروکار داریم بالاترین خدا است.

اگر نمی‌توانستیم سالنامه‌ی مزدیسنی مربوط به سال ۴۸۵ پیش از میلاد را این چنین با قاطعیت در باورداشت‌های زروانی، که برای ما آشنا و به‌اندازه‌ی کافی درباره‌ی آن اسناد موجود است، بگنجانیم، به‌علت کهنگی آن باورها در سرگردانی بزرگی بودیم. چه هر چند اکنون به‌خوبی برای ما روشن شده است که آن باورهای زروانی در پشت گزارش‌های باارزش رومی و یونانی درباره‌ی دین ایرانیان از روزگار افلاتون قرار دارند، با وجود این، سرچشمه‌ها و اسناد مستقیم درباره‌ی آن باورها، تقریباً بدون استثنا، مربوط به‌زمان ساسانیان است. ولی یکی دو تا از افسانه‌های دینی زوروان، که از این زمان به‌دست ما رسیده است، به‌اندازه‌یی ابتدایی هستند که باید به‌آنها همچون بازمانده‌یی از دیرنگی بسیار نگریم که نخستین گونه‌های باور زروانی را بازگو می‌کنند. به‌این نکته باید افزوده شود که همه جا ما اینها را به‌روایت زردشتی‌اش می‌بینیم.

ازنیک Eznik پدر کلیسای ارمنی (پیرامون میانه‌ی سده‌ی پنجم میلادی) در نوشته‌ی خود به‌نام (بر ضد فرقه‌ها) دین پارسی (زردشتی ساسانی) را هم به‌تفصیل رد می‌کند. گویا از یک پدر ارمنی دیگر به‌نام تئودور موپسوئستیا (Theodor Mopsuestia) (مرگ ۴۲۸) نقل می‌کند، و چنین گزارش می‌دهد^{۱)}:

مغان می‌گویند پیش از اینکه چیزی موجود بود، نه آسمان نه زمین نه چیزهای آفریده‌ی دیگر، که در آسمان و زمین هستند، یک زروان ویژه‌یی وجود داشت که به‌معنای سرنوشت (بخت baxt) یا درخشش نیرو (واژه‌ی ایرانی فر farr=فرته farnah=خورته) است. هزار سال او قربانی می‌کرد که دارای پسری شود که او را

می‌خواست اُرمیزد (=آهورَمزداَه) بنامد، که می‌بایست آسمان و زمین و هر چیزی را که در آنها است می‌آفرید. پس از اینکه وی هزار سال قربانی کرد نشست تا بیندیشد؛ او گفت: «قربانی که من پیشکش می‌آورم مگر به‌چه کار باید بیاید؟ به‌راستی من فرزندی به‌نام اُرمیزد دارا خواهم شد، یا آنکه تلاش‌های من بیهوده خواهد بود؟» وی در اندیشه فرو رفته بود که اُرمیزد و اهریمن در زهدان به‌وجود آمدند: اُرمیزد در پی قربانی‌هایی که او (=زروان) پیشکش کرده بود، و اهریمن در پی تردیدش. زروان چون از این آگاهی یافت گفت: «دو پسر در زهدان مادرند؛ نخستین را که به‌پیش من درآید پادشاه خواهم کرد.» همین که اُرمیزد از این اندیشه‌های پدر آگاهی یافت، به‌نزد اهریمن آنها را آشکار کرد. اُرمیزد به‌او گفت: «زروان، پدر ما اندیشیده است، نخستین کس از ما دو تا، که خود را به‌او نشان دهد، پادشاه کند.» همین که اهریمن این را شنید زهدان را شکافت و رفت تا به‌پیش پدر درآید. پس از اینکه اهریمن به‌او پدیدار شد او نمی‌دانست که کیست، و از این رو از او پرسید: «تو کیستی؟» اهریمن پاسخ داد: «من فرزند تو هستم.» زروان پاسخ داد: «فرزند من دارای بوی خوش است، روشن؛ تو تاریک و بدبویی.» هنگامی که این دو با هم سخن می‌گفتند، اورمزد به‌هنگام درست زاییده شد، روشن و خوشبو، و رفت تا پیش پدر خود درآید. پس زروان دانست که این فرزندش ارمیزد است، که برایش قربانی کرده بود، و شاخه‌های قربانی (برسَمَن) را که در دست داشت و با آن قربانی می‌کرد گرفت و با این سخنان به‌اُرمیزد داد: «تاکنون من برای تو قربانی می‌کردم؛ از این پس تو باید برای من قربانی کنی.» و در حالی که شاخه‌ها را به‌اُرمیزد می‌داد، زروان او را آفرین کرد. در این هنگام اهریمن به‌پیش زروان درآمد و گفت: «آیا تو این را پیمان نکرده بودی: هر یک از فرزندان من که نخست پیش من آید، او را پادشاه خواهم کرد؟» زروان برای آنکه پیمان خود را نشکند گفت: «تو ای هستی پلید، به‌تو شهریاری نه هزار ساله داده خواهد شد» و اُرمیزد باید سرور تو باشد. پس از نه هزار سال باید که اُرمیزد شهریاری کند، و هر چه که او می‌خواهد باید که روی دهد.» پس اُرمیزد و اهریمن در کار پدید آوردن هستی‌های آفریده شدند و هر چه که اُرمیزد می‌کرد همه خوب و راست بود و هر چه اهریمن می‌کرد پلید و وارونه.

این بود روایتِ از نیک. در پرونده‌های شهیدان کلیسای سریانی به‌این‌گونه افسانه‌ی

دینی کم اشاره نمی‌شود؛ هنگامی که مسیحیان در پیشگاه داوران ساسانی و مزدیسنی قرار می‌گرفتند این افسانه را به کار می‌گرفتند تا یاوه‌های آن دین را که آنان را متهم کرده بود نشان دهند. از این اشارات برمی‌آید که گونه‌های رنگارنگی از این افسانه درباره‌ی زایش دو همزاد وجود داشته است: بنا بر یکی از آنها زروان دوجنسی (نرینه و مادینه) بود و دو همزاد را در خود پدید آورد و بنا بر افسانه‌ی دیگر او آن دو همزاد را با برترین موجود زنانه که نام خَوشیزاغ (chwašizagh (زیبای کوچک) دارد^(۱)، پدید آورد.

اینجا برای یک دم، برجسته‌ترین مرحله‌ی این افسانه را، یعنی دو همزاد و زایش آن دو را کنار می‌گذاریم و به جای آن به‌روشنگری، که درباره‌ی نام زوروان می‌شود، می‌پردازیم: گفته می‌شود که زُروان سرنوشت و درخشش نیرو است. آنچه روشن است این است که این ترجمه نیست، زیرا معنای این نام، یعنی «زمان»، نمی‌شود ناشناس مانده باشد؛ این واژه باید بیشتر وصفی از چگونگی هستی‌خدایی باشد. پس زوروان درخشش نیرو، قَزَنَه یا خَوزَنَه است. این واژه‌ی دَوَم، چنان‌که نشان دادیم، در انجمن میثره روان تیره بود، و آن هم تنها یک جنبه‌ی ورثرغنه خداوند جمعی پهلوانان و خانواده‌ی فرمانروا بود (ص. ۸۱). در یشت ۱۴۲۸، که به‌ورثرغنه پیشکش شده، این خدا دارای سه صفت است: آژشَوَکَرَه aršō.kara، فَرشَوَکَرَه frašō.kara و مَرشَوَکَرَه maršō.kara (شوی‌پذیر) کننده، درخشان‌کننده، و ناتوان و فرسوده‌کننده^(۲). درست همین صفت‌ها را خدای زوروان در زمان ساسانیان داراست، چنان‌که پرونده‌های شهیدان سریانی نشان می‌دهند^(۳). از آنجا که این سه واژه، چنان‌که پیدا است، به‌سه مرحله در وجود همه‌ی موجودات اشاره می‌کنند، و چون من هیچ نقطه‌ی پیوند درستی برای آنها در نزد خدای ورثرغنه نتوانستم پیدا کنم، و وجود او برای من هنوز روشن نبود، از این رو پیش از اینها گمان می‌کردم^(۴)، که ما در اینجا با سه صفت اصلی زوروان سروکار داریم، که اصطلاحاتی هستند برای صفت خدا به‌عنوان سرور همگانی بر زندگی و مرگ و در محافل گروندگان اوستایی که درباره‌ی یزدان‌شناسی زوروانی دشمنانه نظر داشتند، انتقال این صفت‌ها بر ورثرغنه ندانسته و سطحی صورت گرفته. به این نکته‌ی آخر من دیگر اکنون باور ندارم. این صفت‌ها به‌خوبی با ورثرغنه سازگارند: گوینده‌ی این نکته هستند که او تیره‌یی است که در طول زمان همچنان زنده است و ورثرغنه همواره تیره‌ی

تازه و نیروی خدایی تیره است، که به هر یک از اعضای تیره‌ی مردی و بلوغ و شکوفایی سرشار از نیروی سن و سال مردی خود را می‌بخشد، و سپس عمر و مرگ را پدید می‌آورد. طبیعی است اینجا نخست سخن از خانواده‌ی فرمانروا است، که در هر یک از فرمانروایان جلوه می‌کند و «سرنوشت» زندگی اوست. چنین خدایی به آسانی در دایره‌ی خداوندان: زمان، سرنوشت و مرگ می‌افتد؛ این خدا بازگو کننده‌ی نخستین افسانه‌ی ابتدایی آگاهی از زندگانی به سرنوشت بسته شده‌ی تاریخ در زمان است. من اکنون یقین دارم که یک اشتراک و وابستگی اصلی میان ورثرغنه و زوروان وجود دارد، که در برابری و یگانگی اصلی صفات و پیوستگی اصلی آنها با خورنه آشکار می‌شود، و در وجود زوروان چنین خدای تاریخی ابتدایی را می‌بینم، که به عنوان دید زمان فهمیده و دریافته می‌شده است. زوروان از یک دید ویژه همپایه‌ی غربی همان ورثرغنه شرق است، او دربر دارنده‌ی خورنه است در غرب. آن گونه که من می‌پندارم این سویی هستی زوروان در اوستا با صفت دَرَغَوَ، خَوَذَاته daryō.xvaðāta «فرمانروای خود در زمان دراز» بیان می‌شود؛ در یزدان شناسی بعدی این واژه به معنای زمانی است که با آغاز جهان آغاز می‌شود و با پایان جهان به سر می‌رسد، یعنی دوره‌ی محدود و بسته، درون جهانی «کوچک» (Aeon=) - زیرا درست ریشه‌ی باور یونانی، ایون Aion در زوروان است^{۱)}.

این سویی وجود زوروان ما را یاری می‌کند تا صحنه‌یی را که وی در آن شهرباری را میان پسران خود بخش می‌کند دریابیم. پیدا است که نقل کننده‌ی داستان از سادگی و طبیعی بودن این صحنه، که در لحظه‌ی نخست آن را درک می‌کنیم، آگاه نیست؛ در پیش چشم او یک موقعیت خاصی از زندگی زمینی قرار دارد که آن را به آسانی بر آسمان و آغاز هستی منتقل می‌کند. پشت این افسانه باید یک تشریفات تغییر تاج و تخت گه گاهی یا جانشین کردن مردی بر سالاری خاندانش قرار داشته باشد: سالار تیره‌ی افسانه‌یی که یکی از روحانیان، یا شاید یک عضو سالخورده‌ی خانواده است، به جوانی که در مقام او باید جانشین شود، شاخه‌های برسمن را برای قربانی خانوادگی، که همچنان پیش از زایش مرد جوان هدیه شده بوده می‌سپارد، تا از این راه او به جهان آید و از این راه فرمانروایی و حقّی که وابسته به آن است، یعنی انجام قربانی برای خانواده، به او سپرده شود. افسانه‌ی دینی زوروان از جمله ما را آگاه می‌کند بر اینکه چگونه این تشریفات

اصولاً پدید آمد.

اما اگر زوروان خدای زمان باشد، در این صورت وی نزدیک‌ترین پیوند را با پدیده‌هایی، که سرآمدن زمان را ترتیب می‌دهد، دارد: با خورشید، ماه و با برج‌های آسمان که پایه‌ی سال بر آن است. من یقین دارم که درست همین سه‌گانگی، که زوروان هم بنا بر روش معمول به‌عنوان عضو چهارم و عضو دربرگیرنده‌ی عضوهای دیگر، بر آن افزوده می‌شود، باورداشت زوروان به‌عنوان خدای چهار پیکره را پدید آورده است. این دید و برداشت از زوروان در نام اوستایی زَرَوَن اَکَرَنَه zrvan akarana «زمان بی‌کران» بیان می‌شود.

با این ترتیب زوروان برترین خدای همه فراگیر گنبد آسمان نیز هست و بدین گونه افسانه‌ی دینی بسیار کهن دو همزاد ایرانی می‌تواند با زوروان پیوند داشته باشد. ما به این افسانه در شرق ایران، جایی که این افسانه در انجمن دینی گاهان پیش از زردشت دیده می‌شد برخوردیم و به این نتیجه رسیدیم که از روی شکل اصلی آن، آسمان دو همزادی را که یکی روز روشن و دیگری شب تاریک است پدید آورده است (ص. ۱۱۴-۱۰۷). این آن خدای همه فراگیر آسمان اهورمَزده بود و دو همزاد، آن دو مینیوی کارگر و اثربخش و مینیوی زشت بودند. از همین رو غیرممکن است که افسانه‌ی انجمن دینی گاهانی پایه و بنیاد افسانه‌ی زوروان باشد، زیرا در اینجا این دو همزاد، اهورمَزده و مینیوی زشت است، زردشتیان دین‌دار در غرب همواره در برابر برداشت زوروانی این افسانه ایستادگی می‌کردند^(۱). این برداشت یک صورت و شکل مستقل غربی، به‌طور خلاصه، صورت مادی و مغانی افسانه‌ی دو همزاد است. در این باره، که آیا در پشت همین افسانه یک باور خدای زمان شاید غیرآریایی، قرار دارد، اظهار نظری نمی‌کنم؛ خدایان زمان غیر از اینجا در جاهای دیگر در دین آریایی دیده شده است، هر چند به‌نظر می‌رسد که این خدایان زمان، گذشته از این مورد زوروان، تنها در اندیشه‌ها و فرضیات کالاه‌ی هندی (kāla=زمان) گسترش و تحوّل بیشتری یافته باشد^(۲). این فرضیات مستلزم این است که ارزش‌گذاری روز به‌عنوان خوب و شب به‌عنوان بد صورت گرفته باشد، مستلزم این است که اهورمَزده خدای آسمان روز باشد؛ ولی مستلزم این نیز هست که یک خدای شب دیگری جز میترا، که این گونه افسانه به‌او وظیفه‌ی دیگری داده است،

وجود داشته باشد.

برای اینکه این موضوع را دریابیم، باید باز هم چند افسانه از ازینک^(۱)، نویسنده‌ی برجسته، یا بهتر، از تئودور موپسوئستیایی را در نظر بگیریم:

آنها چنین می‌گویند که پس از اینکه او (= اهریمن) دید که ارمیزد آفریده‌های خوب را پدید آورد، ولی روشنی را نمی‌دانست که چگونه پدید آورد، پس در اندیشه شد و به دئیوه‌ها گفت: «چه سودی ارمیزد از این کار دارد که این آفریدگان نیکو را پدید می‌آورد، و حال آنکه آنها در تاریکی باید به سر برند، چه او نمی‌داند چگونه روشنی را پدید بیاورد؟ اگر او هشیار بود، با مادر خود هم‌خوابگی می‌کرد و خورشید پسر او می‌شد، و او روی به‌خواهر خود می‌کرد و خواهرش ماه را می‌زاید.» او (= اهریمن) فرمان داد که هیچ‌کس این اندیشه را آشکار نکند. همین که مَهمی دئیوه این را شنید، به شتاب به‌سوی ارمیزد رفت و این اندیشه را آشکار کرد.

اکنون طبیعی است که باید فرض کرد که ارمیزد اندیشه‌ی سرزده از اهریمن را عملی می‌کند و از زناشویی با مادر خود، خورشید و از زناشویی با خواهر ماه را به دنیا می‌آورد. پس اهریمن بود که اندیشه‌ی خورشید و ماه را آشکار کرد، هر چند آن دو را ارمیزد آفرید. مَهمی میان آن دو میانجی است، کسی است که به عنوان دیو شناخته می‌شود (دَو dev)، و پیرو اهریمن است، ولی به‌سوی ارمیزد می‌رود. بَنو نیست گمان می‌کند که در واژه‌ی مَهمی نشانی از میثره باز شناخته می‌شود، همان که در گزارش تثویمپ (نک. ص. ۴۱۵) به صورت مِسیس *μεσις* «کسی که در میان است» یا «میانجی» دیده می‌شود؛ مَهمی باید نماینده‌ی یک واژه‌ی کهن مَدمی *Maðmiya*، «مرد میانین»، «مرد میانجیگر» باشد^(۲). زردشتیان از این افسانه‌ی نه چندان خوش آیند، اصولاً به اندازه‌ی شرم‌منده شده بودند که مَهمی را یک دیو می‌دانستند^(۳)، ولی با این همه تواند بود که این افسانه در نهاد، پیوند نزدیک میثره را با خورشید می‌خواسته بازگو کند. اینجا در غرب این خدا بدون هیچ تردیدی نماینده‌ی خورشید است؛ مهر و ماه در زبان‌های ایرانی میانه اصطلاحی است پابرجا برای «خورشید و ماه». از آنجا که خورشید هر روزه از شب سر بر می‌آورد، پس می‌شود هم در پیوستگی با خدای شب، اهریمن، و هم در پیوستگی با خدای روز، ارمیزد، به کار رود. نظر به اینکه میثره، خدای پیمان کهن آریایی (ص. ۶۲) است و به این

ترتیب «میانجیگر» هم، *μεσιτης* در دشمنی و ضدیت است، پس شگفتی نیست که ما خورشید را در این نقش در افسانه‌ی کاملاً ابتدایی نوشته‌ی از نیک^(۱) می‌بینیم، افسانه‌یی که آن هم پیدایش خورشید را می‌خواهد بازگو کند:

آنها می‌گویند که اهریمن پسر ارمیزد را به خوراکی خواند. ولی چون ارمیزد آمد، نمی‌خواست تا هنگامی که پسرانشان با یکدیگر نجنبیده‌اند دست به خوراک زند. و همین که پسر اهریمن ارمیزد را زد، در جستجوی یک داور برآمدند، ولی کسی را نیافتند. پس (هر دو) آنها خورشید را ساختند، تا او داور آنها باشد. از نیک می‌افزاید: آنان چنین می‌گویند که اهریمن پدید آورنده‌ی خورشید است...

در این افسانه‌ها چهار وجود اصلی فرض شده است: ۱- خدای نخستین زروان، یا زمان، تاق آسمان، و اکنون یک خدای بیکاره، از زمانی که او به دو همزادش فرمانروایی را واگذار کرده است؛ ۲- اهورمزده، آسمان روز، آفریننده و خدای نیکی، بالاترین سرور کیهان؛ ۳- اهریمن (آنگره مینیو در گاهان)، آسمان شب، خدا و آفریننده‌ی زشتی، همچنین خدای جهان تاریک مردگان، فرمانروای زمان حاضر، هر چند که از نظر ترتیب پایین‌تر از برادر همزادش اهورمزده قرار گرفته است؛ ۴- میثره، «مرد میانجیگر»، خورشید، که در وضع میانی در میان روز و شب، آسمان و جهان مردگان قرار گرفته است، که هر دو را باید پس از پایان یافتن روز و شب بپیماید؛ گذشته از این هم میانجی است و هم خدای پیمان. ما در اینجا شکل‌گیری افسانه‌ی ابتدایی وجود خدای چهار پیکره را می‌یابیم؛ این افسانه را صریحاً تثویمپ گواهی می‌کند^(۲) (پایان سده‌ی چهار پیش از مسیح). طرح این چهارگانگی را می‌توانستند به‌طور دلخواه تغییر دهند. ادبیات پهلوی بسیاری از این چهارگانگی‌های زوروانی را نگاه داشته است؛ این آثار بر روی هم صفات زوروان را به‌عنوان خدای آسمان و خدای سرنوشت بازگو می‌کنند^(۳).

پیوند نزدیک زوروان با برج‌های آسمان و سال و «فرمانروایی دیرپای»، ناگزیر فرضیات و محاسباتی درباره‌ی یک «سال جهانی» برانگیخت. هر یک از برج‌ها نماینده‌ی یک هزار سال است؛ همه‌ی عمر جهان ۱۲۰۰۰ سال است، یعنی یک ائون (Aeon) که زمان و دوره‌ی فرمانروایی زوروان است^(۴). ظاهراً این محاسبات در زمانی بس زود پدید آمده بوده است؛ دایره‌ی فرهنگی بابلی با پیشگویی‌های ستاره‌شناسانش

به‌اندازه‌ی کافی نزدیک بود. از سوی دیگر این قوانین عمر جهان، افسانه‌ی یک دست ابتدایی است و دیگر نیازی به بررسی‌های ستاره‌شناسی نیست، به‌گونه‌ی که هر انسان ابتدایی می‌تواند آن را به‌کارگیرد. گویا اعتقادهایی درباره‌ی پایان جهان به‌این سال جهانی بسی زود پیوسته شده بوده است^(۱). مطمئناً آن محاسبات از نظر خاستگاه بیرون و پیش از دین زردشتی است. اما این موضوع که بر پایه‌ی قوانین دوره‌های زمانی، چنان‌که به‌نظر می‌رسد، قوانین عمر جهانی ویژه‌ی زردشتی غربی پدید آمد، که پایان جهان را به‌نه هزار سال ثابت قرار داد، چیز دیگری است^(۲)؛ این قوانین در افسانه‌ی دینی اِزَنیک، که مغان زردشتی شده آن را گزارش می‌دهند، فرض می‌شود.

گردونه‌ی خورشید، که به چهار اسب شکوهمند بسته شده و همانند گردونه‌ی میثره در شرق می‌تازد، (ص. ۶۲) به‌نظر می‌آید که اینجا در غرب از زمان بسیار پیشین تنها ویژه‌ی زروان بوده است. آیین زروان در درجه‌ی نخست، از روی اسنادی که در دست است، آیین اسب بود. اما اگر یک اشاره‌ی دیون پروسه^(۳) (Dion Prusa) را (مرگش در زمان پادشاهی تِریان Trajan) باور کنیم، مغان به‌افتخار برترین خدا، از گردونه‌ی چهار اسبه‌ی که اسب‌های آن از سرزمین نسایه و بهترین اسب‌های آسیا بود نگاهداری می‌کردند. هنگامی که خشایارشا، پشتیبان ویژه‌ی مغان، به‌یونان لشکرکشی کرد، همراه او سپاه بزرگی از مغان بود، پیشاپیش گردونه‌ی او گردونه‌ی بی بود که به‌هشت اسب بسته و به‌زئوس پیشکش شده و در دشت نسیون^(۴) در حرکت بود (هردوت ۷، ۴۰). در ستریمُن مغان اسب‌های سفید را قربانی کردند (۷، ۱۳).

یک لحن بدبینانه‌ی از افسانه‌های زروان، که پیش از اینها با آن آشنا شدیم، به‌گوش می‌خورد، لحنی است که با دین‌های ایرانی باستان اختلاف دارد. اهریمن فرمانروای راستین دوره‌ی زمانی حاضر است، هر چند اُرمیزد برتر از او است و سرانجام یگانه فرمانروا خواهد بود. پسر اهریمن پسر اُرمیزد را می‌کشد. در قطعات زوروانی در ادبیات پهلوی اشاره‌هایی بر اینکه اُرمیزد یک خدای دردکش است، کم نیست^(۵).

پس اهریمن یک خدای بسیار توانا است و تثویمپ صریحاً گواهی می‌دهد که مغان برای او قربانی‌های «دفع جادو و تاریک» پیشکش می‌کردند: «آنها گیاهی را، که اُممی omomi نام دارد، در هاونی می‌کوبند و جهان مردگان و تاریکی را نیایش می‌کنند، سپس

[آن کوبیده را] با خون یک گرگ کشته می آمیزند و آن را در جایی که روشنایی خورشید نخورده است می آورند و آنجا خالی می کنند. زیرا آنان پاره‌یی از گیاهان را از خدای نیکی می دانند و پاره‌یی را از آن اهریمن و زشتی؛ از میان جانوران سگ و پرند و خاریشت را از خدای نیکی می دانند، ولی موش‌های آبی را از آن بدی می دانند، از این رو آن کس را خوشبخت‌ترین کس می دانند که از همه بیشتر موش‌های آبی کشته است» - ما باز به مغان هردوت برمی خوریم. بنویست این اعمال دینی را کاملاً درست توجیه کرده و گیاه اُمّی (صورت مفروض ایرانی: هومامی humāmī) را صورت دیگری از هَئومَه حدس زده است^۱ برای اهریمن قربانی کردن، به هر بهانه‌یی که باشد نزد یک زردشتی راستین سنت گرا کاری سخت زشت است و گناهی نابخشودنی؛ اینکه این آیین از آن دین کهن مغان بوده است، قطعی است. بنویست به درستی و به حق آن را زورروانی می دانند، زیرا مقدمات این عمل در یزدان شناسی زورروانی است؛ به همین دلیل می توان آن را مزدیسنی ابتدایی نامید، زیرا دین زورروانی صورتی از دین مزدایی است؛ ولی مسلماً زردشتی نیست. یک نمونه‌ی دیگر از آیین جهان مردگان را، که همچنان مو بر تن راست می کند و در نزدیک‌ترین پیرامون شاهنشاه قرار دارد، هردوت نقل کرده است (ص. ۳۸۵ و بعد)؛ آن هم به همان محیط باورداشتی مربوط است که روایت تثویمپ.

در میان این دو قطب متضاد یعنی ارمیزد و اهریمن، خدایی مانند میثره، میانجیگر، میانجی، یک اهمیت کاملاً ویژه‌یی پیدا می کند. در وجود او خواست رستگاری که اینجا از غرب سرچشمه گرفته است، تقویت می شود. در پرتو روشنایی اعتقاداتی که اکنون روشن شده، نامی مانند بَگَه بوخْشه «آنکه رهایی او خدا، میثره است»، «آنکه رستگاری به وسیله میثره دارد» (ص. ۳۷۴)، برای ما نکات چندی را بازگو می کند.

پس این دین زورروانی است. دین آموزه‌های روحانیان و فرضیه‌ها و پرداخته‌های آنان است. آیین زورروانی صورت ویژه‌یی است از دین مادی مغان پیش از فرا رسیدن دین زردشتی؛ این دین مغان است. آن تنها چهره‌ی کاملاً ساخته و پرداخته‌ی دین ایران باستان است که ما می شناسیم. این دین در مقام مقایسه به معنای ساده شدن مجموعه‌ی خدایان ایران باستان است، و موفق شده بود که یک توجیه ابتدایی تک خدایی از مسئله‌ی دوگانگی را به آموزه‌ی سرنوشت سنجیده و حساب شده‌یی تبدیل کند. این دین

دارای یک دستگاه استوار و بسته و در عین حال انعطاف‌پذیری بود که امکان می‌داد در برابر دین‌های دیگر ایستادگی کند و آنها را در خود فرومکد، بی‌آنکه در بنیاد و ویژگی خود را از دست بدهد.

اکنون برگردیم به سال ۴۸۵، سالی که سالنامه‌ی مزدیسنی رواج یافت. تمام مجموعه‌ی خدایان دین زردشتی در آن جای گرفته‌اند، دین زردشتی اکنون سرانجام ورود خود را در نزد مغان به‌پایان رسانده است. اما بنیاد سالنامه مصری است و چهارچوبی که آن را به‌هم پیوسته است خود دین زورروانی مغان است. باورهای خاص پارسی رعایت شده است، همچنین حق سنت محلی خوارزمی و سغدی در درون مرزهای معینی نیز در نظر گرفته شده است. ما نمی‌دانیم که این تغییرات محلی در سال ۴۸۵ صورت گرفته یا نه، ولی بخشی از آن یقیناً بسیار کهنه است، و این تغییرات بدون تردید با توافق مغان انجام گرفته است. آن سالنامه ویژگی دین مغان را برای ما فاش می‌کند: مغان پیرو دین ترکیبی (همکرده) بزرگ شاهنشاهی هخامنشیان بودند.

آنچه روشن است این است که پذیرفته شدن دین زردشتی ناگزیر تغییرات بسیاری همراه خود آورد، که به‌ویژه بستگی به‌وضع اهورمزده پیدا می‌کند؛ اما این موضوع آن دستگاه را از هم نپاشید. اهورمزده بالاترین خداوند دین زردشتی، باید اکنون یک جایگاهی نمایان و چیره‌داشته باشد، و دینای زردشتی به‌همین‌گونه باید در آن گنجانده شود. دیدیم که چگونه این موضوع در سالنامه‌ی ماهانه روی داد. زوروان هیچ نامیده نمی‌شود؛ اگر هم نامیده شود به‌صورت روشنایی‌های بی‌پایان، آخرین روز ماه، به‌آن اشاره می‌شود. اما وی به‌عنوان چهار پیکر در همه‌ی ردیف به‌طور ناپیدا حاضر است. این خط فکری با درستی و منطق ویژه‌ی در بنای یادمانی، که آنتیوخوس یکم کُماگنی (۶۹-۳۴ پیش از م.) در کشور خود بر پا کرد، رعایت شده است، و بازمانده‌های آن همراه با یک سنگ‌نوشته‌ی بلند بالا در کوه نمرود داغ پیدا شده و در سال ۱۸۹۰ منتشر شده است.^{۱)} این سنگ‌نوشته از نظر اندیشه‌ی دینی‌اش به‌سالنامه‌ی مزدیسنی نزدیک‌تر است تا هر سند دیگر، و از این حیث دارای اهمیت بسیار است، چندان که یک دین همکرده‌ی بزرگی را میان خدایان هلنیستی و ایرانی به‌ما نشان می‌دهد. این ساختمان از چهار پیکره‌ی خدایان درست شده بود؛ پیکره‌ها نشان‌دهنده‌ی ۱- زئوس اُرمزدیس ۲-

آپولون میترس هلیوس هرِمس ۳- آرتگنِس هراکلیس ۴- «میهن من گماگِن خوراک رسان همه». اُرمز دیس پیدا است که اهورمزده است، میترس، میثره است، آرتگنِس ورثرغنه است؛ «گماگِن خوراک رسان همه» اصطلاح محلی است برای دَئِنای مزدیسنی، که در کهنه‌ترین صورت دین زردشتی «سرشار از گاوان و چراگاه، سرخوش از گاوان و چراگاه» است (ص. ۳۱۱). ردیف اهورمزده- میثره- ورثرغنه- دینا به‌ردیف سالنامه‌ی: اهورمزده- آتر- میثره- دینا تا آنجا که می‌شده است نزدیک می‌شود. ولی خود سنگنوشته بر روی هم بازگوینده‌ی *χρόν' Απειρος* زمان بی‌کران، زوروان آکرته است؛ این خداوند صریحاً در سنگنوشته یاد می‌شود، آنجا که پادشاه از این سخن می‌گوید که همه‌ی خانواده‌هایی که آنان را زوروان بی‌کران یکی پس از دیگری در این سرزمین پدید می‌آورد، هر یک باید با سرنوشت ویژه‌ی خویش در زندگی، قانون مقدّس را بشنود. این مورد به‌روشنی تمام به‌ما نشان می‌دهد که زوروان خدای نسل‌ها و خانواده‌ها است.

مجموعه‌ی خدایان پرستشگاه میثره که در دین زردشتی پذیرفته شده بود، در غرب نوزایی ناگهانی به‌خود دید. چهره‌ی شرقی میثره که کم‌رنگ شده بود، اینجا به‌یک خویشاوند دیرین برخورد، که تا اندازه‌ی بسیاری مردم‌پسند شده بود، و از این رو توانست با نیروی بیشتر به‌زندگی خود ادامه دهد. ولی این در واقع چهره‌ی غربی او است که در آن میثره به‌جایی رسید که نقشی در تاریخ دین داشته باشد. در اینجا جریان پیروزی او را در غرب، در زمان قیصر رم، در درازای جاده‌های سپاهیان رم، آلمان، انگلستان دنبال نمی‌کنیم. بنا بر مدارک موجود میثره خدای ویژه‌ی دیوکلیتیان Diokletian قیصر رُم و مدّتی خطرناک‌ترین رقیب مسیحیت در دولت رم بود. اینجا کافی است بدانیم که یزدان‌شناسی میتراپی همه‌جا نقش زوروانی دارد و سرچشمه‌ی دین میتراپی یک یزدان‌شناسی تقریباً نیامیخته زوروانی است.^{۱)}

اما در آغاز موقّیت دوست و همسر میثره، آناهیتا، که با او در کنار رودخانه‌ی جیحون یگانه شده بود (ص. ۳۱۸) بزرگتر بود. ظاهراً ایشتر بابلی در زمان نخست کشورداری مردم پارس یک خداوند کاملاً مردم‌پسندانه‌ی گسترده‌یی بود. همه‌گونه دلیل وجود دارد که باور کنیم این خداوند بر پارسیان هم گیرندگی و کشش سختی به‌جا گذاشته بود. سپس تیره‌بختی بابل در آغاز پادشاهی خشایارشا در رسید و همراه آن

فرمان سخت درباره‌ی نپرستیدن دَئیه‌های بابل (ص. ۳۸۷). نیازی سخت به‌یک جانشین ایرانی برای شاهبانوی برکنار شده‌ی آسمان بود، و آناهیتا، این خدای عشق، که در اوستا وصفی زنده از او شده بود، برای این نقش ویژگی بسیار داشت، چه او خداوند ستارگان بود (ص. ۲۷۶). بی‌گمان این سیاست دینی مغان بود، که او را در درازای سده‌ی پنجم به‌نخستین ردیف خدایان جامعه‌ی شاهنشاهی پارسی رساند؛ در آغاز سده‌ی بعد آیین آناهیتا رسمی شده بود و از آن پشتیبانی می‌شد (ص. ۳۹۰)، و آناهیتا همچنان در زمان ساسانیان هم از این موقعیت برتر برخوردار بود، هر چند نزد یزدان شناسان هرگز نقشی بزرگ به‌عهده ندارد. کار مغان با دو خدای وِیو یا وَاثه، و ثَواشه (ص. ۷۸، ۸۳، ۳۱۶ و بعد) چندان دشوار نبود؛ این دو به‌آسانی با زوروان یکی شدند و به‌آنها همچون جنبه‌های وجود او نگریسته می‌شد. به‌راستی هم آنها شکل‌های گوناگون شرقی بسیار نزدیک زوروان بودند.

چنین می‌نماید که فرضیات و گفتگو درباره‌ی انسان نخستین، در غرب سخت تحوّل یافته بوده است. ایرانیان غربی بسیار زود به‌این شناخت رسیده بودند که کیهان و پدیده‌های آن و عنصرها از تن مرده‌ی انسان نخستین پدید آمده‌اند، یک بیان دقیق از توصیف سازگاری میان جهان بزرگ و جهان کوچک میان پدیده‌های آسمان و زمین و پیکر آدمی در روزگاری بس کهن وجود داشت، که بقراط و آموزشگاه او (سده‌ی ۵ تا ۴ پیش از م.) با آن آشنا بود. این توصیف سازگاری، در نسک غربی از دست رفته‌ی اوستا، یعنی دامتْ نَسک، آمده بود و هنوز هم در بُندهش (بخش ۲۸) به‌جای مانده است.^{۱)} همه‌ی آثار بازمانده‌ی آموزه‌های روحانیان آموزشگاه مغان را این توصیف در خود دارد؛ در اسناد زردشتی کهن شرقی هیچ‌گونه اشاره‌ی به‌آن نیست. این آموزه بر پایه‌ی فرض یک داستان پرشور در زمان‌های نخستین است، که انسان نخستین گشته می‌شود؛ این باور ریشه‌های آریایی کهن دارد، ولی چنان‌که به‌نظر من می‌رسد، دنباله‌ی آن در واقع در غرب دیده می‌شود. انسان نخستین گویا در اینجا همان نامی را داشته است که در دین کهن زردشتی شرقی داشته، یعنی گِیه مَرُتن، «زندگی میرا»؛ در غرب صورت‌های تحوّل

یافته‌ی مستقل از این نام را در دست داریم که نباید از اوستا گرفته باشند^(۱). اکنون از آنجا که این آموزه و آموزه‌ی عمر جهان موجود بودند، و از سوی دیگر زردشت، در یزدان‌شناسی کهن زردشتی، در فرّوشی‌یشت، همچون گونه‌ی انسان نخستین و پادشاه نخستین نگریسته می‌شود (ص. ۳۱۹) از این رو برای یزدان‌شناسی مغان راه باز شده است: زردشت بازپیکر یافته‌ی انسان نخستین است که کشته شده بود و سپس در میانه‌ی عمر جهان به صورت زردشت پدیدار می‌شود، ۶۰۰۰ سال پس از آفرینش نخستین و ۶۰۰۰ سال پیش از پایان دوره ایون (Aeon). به این صورت بوده است که آکادمی افلاتون در میانه‌ی سده‌ی چهارم از پیامبری زردشت در ایران غربی آگاهی یافته است (ص. ۳۱-۲۷).

تئوپمپ خیوسی (Chios) که پس از اسکندر همچنان می‌زیسته است، نمونه‌ی خوبی از دین زردشتی که به این ترتیب در غرب پرداخته شده بود، به دست می‌دهد. پلوتارخ در کتاب De Iside et Osiride (درباره‌ی ایزیس و اُزیریس) بخش ۴۶/۴۷ تکه‌هایی از نوشته‌های او را درباره‌ی دین پارسیان نگاه داشته است. در آنجا چنین می‌خوانیم:

پاره‌ی (مقصود مغان است) گمان می‌کنند که دو [خدا] هستند که در هنرنمایی با هم رقابت می‌کنند، یکی آفریننده‌ی چیزهای خوب، دیگری آفریننده‌ی چیزهای بد. آنکه بهتر است او را «خدا» می‌خوانند، دیگری را به عکس «دیو» می‌نامند؛ از جمله زردشت مغ که، آن گونه که گزارش می‌دهند، ۵۰۰۰ سال پیش از جنگ‌های تروانی بود، چنین کرد. پس او یکی را اُرْمَزْش نام نهاد و دیگری آرِیْمَنِئِش Areimanios، و او گذشته از این آموخت که از همه چیزهای به حس دریافتنی یکی از همه بیشتر همانند روشنی است، و دیگری به تاریکی و نادانی، و میان این دو میثرس Mithres بود؛ از این رو پارسیان میثرس را میانجی هم می‌نامند. او همچنین (به مردم) آموخت که برای یکی قربانی ستایش و سپاس پیشکش کنند و به دیگری به عکس دفع سحر و جادو و قربانی تاریک.

در اینجا آیین جهان مردگان، که در ص. ۴۱۰ بازگو کردیم، و یادداشتی درباره‌ی جانوران و گیاهان بد و خوب، گنجانده شده است؛ سپس شرح به این گونه دنبال می‌شود: ولی اینها همچنین از خدایان بسیاری چیزهای افسانه‌ی گزارش می‌دهند، از آن

جمله اینها. پس از اینکه اُرْمَزَس از پاک‌ترین روشنی و اَرِیمَنیُس از تاریکی آفریده شدند، هر دو به‌نبرد با هم پرداختند. و یکی از آنها شش خدا آفرید...

اینجا تئوپمپ ردیفی از خدایان را برای مفاهیم مجرّد (آهنجیده) بر می‌شمارد که گویا نشان‌دهنده‌ی امشه سپته‌ها هستند:

۱- نیکوخواهی (εὐνοια) = وُهوْمَنَه

۲- راستی (ἀλήθεια) = اَشَه و هیشته.

۳- نظم قانونی (εὐνομία) = خشتره وئیریه.

۴- دانایی (σοφία) = سپتا ارمیتی.

۵- توانگری (πλοῦτος) = هئوروتات.

۶- آفریننده‌ی خوشی‌هایی که به‌دنبال کارهای خوب می‌آیند (τῶν ἐπὶ τοῖς χαλοῖς ηδεων δημιουργος) = اَمِرَتات.

... و دیگری هم خدایانی رقیب یکدیگر به‌همین شمار آفرید. در حالی که او سه برابر خود بزرگ شد، اُرْمَزَس سپس به‌اندازه‌یی که خورشید از زمین دور است از خورشید دور شد و آسمان را با ستارگان آراست؛ یکی از آنان را بر روی دیگران همچون پاسبان و دیده‌بانی گماشت، و آن ستاره‌ی تیر (Sirius) بود. سپس ۲۴ خدای دیگر آفرید و آنان را در یک تخم مرغ بست. اما خدایان پدید آمده‌ی اَرِیمَنیُس، که به‌همین شمار بودند، تخم‌مرغ را سوراخ کردند و ... (متن اینجا در هم ریخته)، از این رو بد و خوب با هم آمیخته شد. اما یک روز زمان از پیش تعیین شده خواهد آمد، که در آن زمان بنا بر تصمیم سرنوشت، اَرِیمَنیُس، پدید‌آورنده‌ی وبا و گرسنگی به‌دست همین‌ها یکسره نابود خواهد شد، و چون زمین هموار و یکسان شد، همه‌ی مردم رستگار خواهند شد، به‌یک زبان سخن خواهند گفت به‌یک گونه زندگی خواهند کرد، و یک گونه آیین کشوری خواهند داشت.

سپس پلوتارخ، که ضمناً، بنا بر آگاهی‌های ما، آنچه را هم که پیش از این یاد شد از همان نوشته‌ی تئوپمپ بیرون آورده، ادامه می‌دهد که تئوپمپ می‌گوید به‌گمان مغان به‌ترتیب [این چیزها روی خواهد داد] ۳۰۰۰ سال یکی از خدایان فرمانروایی می‌کند و خدای دیگر بر او فرمانروایی می‌کند؛ در درازای ۳۰۰۰ سال دیگر با هم به‌جنگ و ستیز

می‌پردازند و یکی فرمانروایی را از دیگری می‌گیرد. سرانجام جهان مردگان تسخیر می‌شود و مردم خوشبخت می‌شوند، در حالی که آنان به هیچ خوراکی نیاز ندارند و هیچ سایه‌یی نمی‌افکنند. خدا که این حالت را پدید آورده است، می‌آساید و دیر زمانی می‌آرامد، زمانی که ضمناً برای یک خدا چندان دراز نیست، به اندازه‌ی یک خواب عادی برای انسان که می‌خوابد، خواهد بود.

پس دین زردشتی بدین‌گونه می‌نماید: نخست یک قطعه‌ی یک دست یزدان‌شناسی زوروانی با مراسم دوزخی، که از دید یک زردشتی بسیار ناشایست و زننده است، و همه مراسم دوزخ برمی‌گردد به «زردشت مَغ»؛ سپس قطعه‌یی از یزدان‌شناسی اصلی زردشتی، یعنی ردیف امشه سپننه‌ها، که به‌راستی همه تبدیل به مفاهیم کاملاً مجرد شده‌اند، در صورتی که در دین زردشتی کهن هرگز آن نیروها چنین نبودند - تنها آن مفهوم آخری رنگ و گونگی شخصی دارد؛ سپس پیدایش جهان و چگونگی راه یافتن نیروی بد به جهان نیکی، هر دو به‌گونه‌ی برجسته از افسانه‌ی کهن فروشی یشت (ص. ۳۲۰) دور می‌شوند؛ و سرانجام یک جهان پسین که با جهان پسین دیرین (ص. ۳۲۹) تنها اندیشه‌ی بنیادین آنها با هم یکسان است و باورهای در آنجا دیده می‌شود که یکسر از افق جهان پسین فراتر می‌رود. تفسیر این متن را در اینجا نمی‌شود باز داد، تنها چند یادداشتی بر آن آورده می‌شود. همانندهای یونانی امشه سپننه‌ها فهم کامل زبانی نام‌ها را نشان می‌دهند. «دانایی»، که برای ترجمه‌ی سپنتا آرمیتی «اندیشه‌ی سازگار» داده‌اند، بسیار به‌جا است. معنای امرتات هم به‌خوبی دریافته شده است، روشن‌تر از متن‌های اوستایی هم هست، چه در اوستا این ترکیب کهنه با گیاهان بیشتر به‌کار می‌رود. خشتره وئیریه که به‌عنوان نیروی آزمایش آتش و طبیعتاً خداوند حق و داد ابتدایی است، اینجا تنها به‌عنوان نماینده‌ی قانون خوب (Eunomie)، نظم قانونی، آمده است. در بخش‌های مربوط به پیدایش جهان موضوعی مطرح شده که صورت‌های دگرگون شده‌ی بسیاری از آن در بخش یکم بندهش یاد می‌شود، و برمی‌گردد به‌نسک از دست رفته‌ی زردشتی غربی، دامدات نسک، که درباره‌ی آفرینش است؛ اینجا در بسیاری از قطعات مهم، بی‌گمان ما با یزدان‌شناسی مغان کهن روبه‌رو می‌شویم. جهان پسین مراحل را نشان می‌دهد که قطعاً در شرق پدید نیامده‌اند. در دشت‌های بزرگ

ایران شرقی آدمی انگیزه‌یی نداشت که زمین را هموار آرزو کند، به عکس در سرزمین کوهستانی ماد و پارس است که همچون رسیدن به رستگاری به این موضوع نگرسته می‌شود. این باورداشت که مردم، دیگر به هیچ خوراک نیاز نخواهند داشت، پیدا است که از این باور سرچشمه می‌گیرد که هئوروتات و امرتات گرسنگی و تشنگی را خواهند کشت. ولی با نابرابری زبان‌ها و آیین کشورداری در غرب ایران، برخورد و دشواری بیشتر بود تا در شرق. اینکه مردم سایه‌یی نخواهند افکند تعبیری است از یک اندیشه‌ی مربوط به جهان پسین: طبیعی است که مردم همه خورشید خواهند شد، هنگامی که آرمیتی در «شهر یاری خورشیدنگر» باشد (۴۳۱۶، ص. ۳۳۲)؛ اسب‌ها در پیش گردونه‌ی خورشید بی‌سایه هستند (آسیه asaya یسن ۵۷۲۷). طرح زمان‌بندی شده زردشتی غربی است؛ زردشتیان باستان تنها از این آگاه بودند که ستارگان بی‌گمان به پیش در حرکتند، بر خلاف جهت «آخرین مرحله‌ی آفرینش» (یشت ۱۳۵۸). اندیشه و باورداشت خواب کوتاه‌ی خدای نیکی پس از پایان جهان چیزی شگفت‌انگیز است و همانندی در نوشته‌های دیگر در برابر آن دیده نمی‌شود.



همان سان که بسیاری از رودخانه‌های شرق ایران در شن‌های بیابان یا باتلاق‌ها گم می‌شوند، دین زردشتی هم گوئی در دین همکرده‌ی مغان از میان رفت. در زمانی که دین زردشتی نزد مغان شناخته و گسترده شده بود، هردوت توانسته بود یکی دو نکته از آن‌ها را بدست بیاورد بی‌آنکه نام زردشت به گوش او خورده باشد. پادشاهان انگیزه‌ای نداشتند تا درباره‌ی او نگرش ویژه‌یی داشته باشند. پیکار داریوش با مغان از دید سیاسی پیکاری بود میان پارس‌ها و مادها، از دید دینی پیکاری بود میان آئین درباری هخامنشی و دین کشوری از یک سو و آئین کهن مادی مغان از سوی دیگر، انگیزه‌های دینی مغان در این پیکار، هر چه بود، باری برای زردشت به این پیکار نمی‌رفتند. هنگامیکه پیکار پایان یافت، به هر حال از زمان خشایاشا به بعد، بیگمان پادشاهان بیشتر سخنانی درباره‌ی زردشت از زبان مغان می‌شنیدند. دلیل بسیار در دست است که پنداریم هنگامی که مغان درباره‌ی انسان شگفت‌انگیز نخستین و آموزگار نخستین یعنی

زردشت، سخن می‌گفتند و گزارش می‌دادند که او در آغاز یک هزاره‌ی حساب شده‌ی، در سرزمین افسانه‌ی ایره‌نیم، وئجه، پدید آمده بوده، پادشاهان با دلبستگی به آن گوش می‌دادند. اینان هیچ‌گونه مخالفتی با او نداشتند همچنان‌که مخالفتی با مغان وفادار به پادشاه که سودمندترین مردم زمان بودند، نداشتند. ولی زردشت نزد پادشاهان هخامنشی چیزی جز یک نام در آمیزش بزرگ دینی جهانداری پارس نبود؛ درآوردن این معنا به عبارت‌های روشنی، به گونه‌ی که آرامش درونی با ستیزه‌جویی‌های دینی بیهوده، بر هم نخورد، وظیفه‌ی مغان بود. شاهنشاهان دارای آیین درباری ویژه خود و دین دولتی خود بودند که با دستگاه سیاسی ایشان یکی بود و از اینرو نمی‌بایست از نوآوری‌های بیهوده متزلزل شود. همین‌که مغان ضروری دانستند که جانشینی ایرانی برای ایشتر بابلی بسازند، شاهنشاهان این اندیشه را از نظر کاربرد و سیاست زیرکانه یافتند، و همین‌که در این آزمایش پیروز شدند، آیین نوین را رسماً پذیرفتند. اما آنچه را که آنان در درون ضمیر خود و به عنوان شخصیت خصوصی درباره‌ی مسائل دینی می‌اندیشیدند، از آن آگاهی نداریم. اما از برون، آن‌ها همان نظر را درباره‌ی دین‌های دربار شاهی دارند که خان‌های مغول. ناچار از دین‌های مهم به خوبی آگاهی داشتند؛ به پاره‌ی از دین‌ها بيمهری نشان می‌دادند، زیرا گروندگان آن دین‌ها آشوبگر بودند. در صورتی‌که دارندگان باورهای دیگر پیوسته در دربار آن آمد و شد داشتند و کارهای دولتی را که خواستار اعتماد بود، به عهده می‌گرفتند. از جدایی‌های ژرفتر دیگر میان دین‌های گوناگون ایرانی بیگمان هرگز آگاه نبودند؛ و خود را نمایندگان اهور مزدا در روی زمین برتر از همه عقیده‌های کوچک خاص احساس می‌کردند. جستجو بدنبال نام یک شاهنشاه هخامنشی در نوشته‌ی بویژه زردشتی غربی به همان اندازه بیهوده است که جستجو بدنبال نام خانهای مغول در میان چهره‌های قدیس‌ها و شهدای کلیسای نستوری. آثار بی‌اندازه اندک و سست هخامنشیان که در نوشته‌های بعدی زردشتی کشف می‌شوند، برپایه‌ی روایت‌های زردشتی نیستند، و اصولاً بدشواری بر پایه‌ی روایت‌های بومی می‌تواند باشد. هنگامی‌که ساسانیان سلسله‌ی بنیاد گزاردند، که به راستی می‌خواست زردشتی شناخته شود، هیچ‌گونه پیوندی به هخامنشیان نجستند، بلکه در جستجوی پیوند با تاریخ کهن زردشتی بودند. هخامنشیان هیچ جایی در تاریخ ویژه‌ی دین زردشتی ندارند، همچنان‌که برای نمونه خانواده‌ی برنات Bernadotte در

تاریخ باپتیست Boptist‌های سوئدی جایی ندارد.

رگه «ری»، پایگاه ویژه‌ی تبلیغاتی دین زردشتی شد و از زمان شاهنشاهی پارس این دین هم چون عضوی از آمیزه‌ی دینی مغان که رسماً با آن بردباری می‌شد گسترش یافت. ولی دین زردشتی کهن بی‌هیچ‌روی از میان نرفت و نابود نشد. یک دین زردشتی غربی، هر چند به صورت مغانی، وجود دارد. بخوبی می‌توان گفت که این دین بعنوان تنها دین در میان دین‌های ایرانی است که یک بنیادگذار راستین و تاریخی دارد هر چند که چهره‌اش بعدها افسانه‌پی شده است. نام زردشت همه‌گونه هم‌کردگی دینی را پشت سر گذاشت و به زندگی خود ادامه داد، و از این بالاتر، همین نام بود که به این هم‌کردگی دینی رسمیت بخشید، چنان‌که نام محمد در پوشش حدیث به همگی هم‌کردگی شدید اسلامی رسمیت داد. گروه خدایان و جهان پسین زردشتی چندان توانائی و ویژگی داشتند که از نظر هم‌کردگی دینی محو نشدند. رسم خاک‌سپاری مردگان بزودی زردشتی شد، مفهوم دئوه بسیار زود نقش انکارناپذیر زردشتی گرفت. از زمان برخورد با دین زردشتی در ری، دین مغان، در قطعات بنیادین و مهم و از نظر نمای برونی، زردشتی است.

ولی در میان مغان قطعاً روش‌های بیشتر و کمتر سخت‌کوش زردشتی وجود داشت. و باید احتمال داد که روش‌های کمتر سخت‌کوش زردشتی بسی بیشتر بود، و چه بسا بیشترین‌ه‌ی مردم در زمان هخامنشیان این‌ها بودند. مغان که در مراسم جهان مردگان تأثیری گذاشته بودند، چنان‌که در بخش‌های گذشته دریافتیم، به معنای دقیق‌تر زردشتی نبودند، هر چند دستگاه یزدانشناسی آنان دین زردشتی را پذیرفته بود. نمی‌توان پنداشت که زردشتیان پای‌بند به دین در غرب هم حاضر بودند در این مراسم شرکت کنند؛ آنان به هر حال در نوشته‌ها و اسنادی که به دست ما رسیده از میان رفته بودند.

این زردشتیان پای‌بند به دین، که در میان مغان بودند، نخست متن‌های کهن زردشتی شرقی را در دست داشتند. اینان آخرین پرداخت را در یسن نوین انجام دادند و بسیاری از سرودهای دینی کوچک را ساختند. هم یسنهای نوین و هم سرودهای دینی، دارای فهرست‌های بلند با نیایش‌هایی به پیشگاه خدایان ماه و روز سالنامه‌پی هستند، و بدین‌گونه باید سالنامه‌ای از سال ۴۸۵ پیش از م. وجود داشته باشد. با این متن‌ها است که

اوستای نوین نخستین بار و برخلاف کاربرد آزاد و زنده‌ی سبک سرودین آن در دوره‌ی پیش، الگویی خشک و یکنواخت می‌شود. پس دستگاه زورروانی مغان اینجا در اوستا یکسره پذیرفته شد، ولی این نکته چشم‌گیر است که با چه احتیاطی هنگام پذیرش خدای اصلی زورروانی، که در دین زردشتی کهن یک عنصر بیگانه بود، رفتار شده. زوروان، با هر دو صفت خود (ص ۴۰۵ و بعد) همراه با ویو و ثواشه در نیایش‌های پایانی یس (۷۲)، با عبارتی کوتاه نیایش می‌شود، و سپس در سرود خدایان روزها، همراه رامن، خدای (ایزد) رور بیست و یکم نیایش می‌شود (سپه رُوچَک Sih - ročak ۱۲۱)، از این‌ها که بگذریم به صورت عبارت‌های کوتاه و دعایی در چند جای وندیداد، که ضمناً در ۱۹۲۹ یک باور کهن ابتدایی از خدای زمان به عنوان خدای سرنوشت و مردگان در بر دارد، نیز نیایش می‌شود.^{۱)}

اگر یک نیایش یکسر دعایی را در یک سرود دینی دیگر نیز بر این بیفزائیم، آنوقت این تمام آن چیزی می‌شود که اوستایی که امروز در دست است، از این برترین خدای غرب به دست‌ها می‌دهد؛ انسان می‌بیند که زوروان در اوستا بیشتر برای نگاهداری و گنجانده شدنش در دستگاه پذیرفته شده است.^{۲)}

تصورات مغان از انسان نخستین، یعنی گیهِ مرتن، هم از همان آغاز برای گنجانده شدن در دین زردشتی کهن بسیار باورنکردنی و شگفت‌انگیز می‌نمود، هرچند گیهِ مرتن در این دین دیده می‌شود. در سرودهای دینی تازه هم، بسیار کوتاه و فشرده از او یاد می‌شود. در سنت شرقی آگاهی‌های دقیق‌تر درباره‌ی او وجود ندارد، و شاید نمی‌خواسته‌اند چهره‌ی اوستا را با ویژگی‌های گاه‌عامیانه و خنده‌داری که در صورت غربی آن وجود داشت، بیامیزند. این است که اوستای امروز ما تصویری از نمای بنیادین انسان نخستین در باور ایرانی به دست نمی‌دهد؛ این نکته را ما از جای دیگری می‌دانیم.^{۳)}

زبان دین زردشتی به صورت ایران شرقی‌اش، بی‌هیچ دشواری در ری فهمیده می‌شده است. زیرا جدایی‌های گویشی هنوز چندان بسیار ژرف نبود. اما اینکه روزگاری اینجا در غرب، گاهان را به خوبی در می‌یافته‌اند، پیداست که چندان باورکردنی نیست. این زبان اکنون نزد مغان زبان دین یعنی زبان مقدس شده بود؛ از نظر زبانی هم دین زردشتی کهن خود در غرب زنده بوده است. ولی این زبان به اصطلاح لاتینی مغان بسیار

زود از میان رفت؛ از یک سو چنین به نظر می‌رسد که اینان هرگز در این اندیشه نبوده‌اند که این زبان را از نظر دستوری بیاموزند، از سوی دیگر زبان مادری خودشان، مانند همه زبان‌های ایرانی غربی، از مرحله‌ی باستانی خود بزودی به سوی شکل تحوّل‌یافته‌ی نوین گسترش پیدا کرد، و این طبیعی است که احساس آن‌ها را درباره‌ی دستگاه صرفی اوستا کاهش می‌داد. در همان پایان زمان هخامنشیان باید دستگاه دستور زبان ایرانی غربی باستان به هم خورده باشد، و به همین نسبت توانایی مغان برای به کار بردن زبان اوستایی کاسته می‌شد؛ وندیداد و همچنین متن‌های تازه‌ی دیگر این تأثیر تباهی زبان را به جای می‌گذارند. نسبت زبان این متن‌ها به زبان اوستایی زنده، تقریباً مانند نسبت عبری تباہ شده‌ی کنونی است به عبری تورات.

در این محافل مغانی که به اوستا و در نتیجه به دین زردشتی وفادار مانده بودند، در زمان هخامنشیان و شاید هم تا آغاز سال‌های مسیحی، متن‌های دینی به زبان علمی اوستایی پرداخته شده.^{۱۱} این‌ها در درجه‌ی نخست متن‌هایی بودند که در زمان ساسانیان به متن اوستایی ساسانی پیوسته شدند. بیشتر گویای یزدان‌شناسی، آیین‌های دینی، مجموعه‌ی قوانین مغان زردشتی، هستند. این‌ها را باید به عنوان متن‌های اصلی دین زردشتی در غرب دانست. امروز بخش عمده‌ی آنچه که در متن اصلی بوده است از میان رفته است، ولی باز داده‌هایی از آن‌ها را در ادبیات پهلوی زمان ساسانیان در دست داریم. یک سرنوشت سازگار همه‌ی اسناد اصلی زردشتی شرقی، که همچون گوهر گرانبهائی در میان سرودهای دینی و مجموعه‌های سرودهای دینی زردشتی غربی جای گرفته است، به یادگار گذاشت، که چشم‌پوشی از آن در هیچ انجمن زردشتی ممکن نبود. از نظر ما از میان رفتن اوستای ساسانی در درجه‌ی نخست به معنای از میان رفتن متن‌های اصلی یزدان‌شناسی، آیین‌های دینی و حقوقی کیش مغانی در زردشتی غربی است. نه اینکه با از دست رفتن این متن‌ها هیچ توانیم تصوّر روشن قابل قبولی از دین زردشتی کهن شرقی داشته باشیم، ولی در بی‌دانشی دردناک تاریخ کهن و پیدایش زردشتی غربی رها می‌شویم. متن‌ها یا تکه‌هایی از متن‌ها که به جای مانده است، وندیداد، نیرنگستان و جز آن - ما را به این گمان می‌اندازد که با از میان رفتن نوشته‌های بنیادین غربی، از ارزش‌های والای معنوی چیزی از دست ما روبرو نشده است؛ اما این موضوع برای تاریخ‌نویس نقطه نظر سازگاری نیست.

غیرممکن نیست که یک پژوهش دقیق در ادبیات پهلوی ما را توانا کند که کهنه‌ترین شکل اینگونگی غربی را تا اندازه‌ی بازسازی کنیم و آن را در پیوند و بافت با مسائل دیگر بنگریم. باری اکنون این کار شدنی نیست؛ ساده‌ترین کارهای مقدماتی در بخش‌های بزرگی هنوز انجام نشده است. ولی این نمونه‌ی دینی برای تاریخ دین در آسیای پیشین به اندازه‌ی اهمیت پیدا کرده است، که باید آرزو کرد این نمونه، با همه‌ی رنجی که دارد، موضوع بررسی‌های نوین پژوهندگان تاریخ دین و ایران‌شناسان بشود. بررسی‌هایی که درباره‌ی هر یک از متن‌ها و باورداشت‌ها شده^{۱)} نشان داده‌اند که یک همکردگی شدید دینی از روش‌های گوناگون یزدانشناسی وجود دارد، و در پشت این روش‌های متغیر قطعاً تضادهای کهن و واقعی نهفته است. ولی از این گذشته ما می‌توانیم نکته‌ی دیگری را تشخیص دهیم: دین زردشتی به این نمونه‌ی دینی به راستی نقش و تأثیر شدیدی بخشیده است. مهر زردشت بر آن خورده است. همیشه به نام دثنای مزدیسنی و دثنای زردشتی سخن گفته می‌شود. هیچ سندی و نوشته‌ی نمی‌یابیم که در آن گروه خدایان با اهورامزدا و امشه سپنته‌ها آغاز نشود. آئین زوروانی همه‌جا حس می‌شود ولی بیشتر به صورت مباحثات دینی، فلسفه، و خود زوروان هم تقریباً همه‌ی مشخصات خود را از دست می‌دهد. جهان پسین، گرچه ممکن است جزئیات صحنه‌ی زمان فرجامین را هم چنان گوناگون رسم کند، ولی همیشه یک صحنه‌پردازی زردشتی و چهره‌های بسیار کهن پایان جهانی زردشتی را نگاه می‌دارد. گذشته از این انسان احساس می‌کند که با گذشت صدها سال کار پاکسازی ویژه‌ی، آرام ولی انکارناپذیر، انجام می‌گرفته است، تا بر تلاش‌های آگاهانه، بینش‌ها و آیین‌هایی که با حقیقت و هستی دین کهن زردشتی یکی شدنی نبودند، چیره، یا در آن حلّ یا بیرون ریخته شوند. به گمان من دین زردشتی به روزگار ساسانیان مرکزیت بیشتری داشت تا زمان اشکانیان، و در روزگار هخامنشیان به مراتب این مرکزیت کمتر از زمان اشکانیان بود، و پس از روزگار ساسانیان دین زردشتی به گونه‌ی محدود و نامحسوس خود به تمرکز و فشرده شدن خود ادامه می‌داد. هر دینی پاکسازانی دارد؛ دین زردشتی هم به نوبه‌ی خود این پاکسازان را داشت. درباره‌ی یک مسئله‌ی به خصوصی باید من در این‌جا درنگ کنم: این آن چیزی است که من آنرا دستبرد در تاریخ دین زردشتی غربی می‌نامم. این اصطلاح تند است و

طبیعی است که ناروا، چه مسلماً کوچک‌ترین قصد نادرستی آگاهانه‌یی در کار نبوده، ولی این اصطلاح باید به کار رود تا این داغ را به جای گذارد که زردشتی غربی چه بر سر تاریخ و جغرافیای زردشتی شرقی آورد، زیرا سنت غربی زبان‌ها و سرگردانی‌های ناگفتنی در پژوهش تاریخی ما به بار آورد. بازیابی سرچشمه‌ی این سنت غربی بسیار ساده است. دیدیم (ص ۵۵، ۳۴۳)، که آریاییان مرو، جهان را به هفت کَرشور Karšvar (یا اقلیم)، که هریک دارای افق جغرافیایی زیر بود تقسیم شده می‌پنداشتند:

شمال:

وُئوروِبرشتی

وُئوروِجرشتی

غرب: آرزَه‌هی

میان: خُونی رَته

شرق: سَوَهی

= سرزمین مرو و پیرامون جیحون

جنوب:

فَرْدَزَقُشو

ویدَدَقُشو

در این جا ارزی نشان دهنده‌ی کوهستان‌هایی بود که بخش مرو را از سوی غرب محدود می‌کرد، یعنی کوهستان‌های هیرکانی پیرامون دریای مازندران (ص ۳۳۶). سرزمین‌های شمالی و جنوبی دیگر را نمی‌شناسیم و در سنت اوستایی، از روزگار پیش تنها نام‌هایی بودند بدون معنا؛ طبیعی است که این سرزمین‌ها را باید در دشت‌های سکاها در شمال و جنوب شرقی ایران جستجو کرد. سپس دین زردشتی به ری کشیده شد و در آن جا ریشه‌های استوار دواند؛ نیروی سیاسی از شرق ایران به غرب ایران کشیده شد یعنی از آریاییان مرو به آریاییان شوش، اکباتانه و تخت جمشید. از آن جا که ارزی را در کوهستان‌های هیرکانی تغییر داده بودند، و این کوه‌ها اگر ارزی دیده می‌شد در شرق قرار داشت، سراسر دورنمای کَرشورها در ایران غربی واژگون شد

شمال:

وئوروپرشتی

وئوروچرشتی

شرق:

غرب:

میان:

ارزهی

خونی دته

سوهی

= ماد و پارس

جنوب:

فردذفشو

ویدذفشو

از راه نوشته‌های پهلوی به‌خوبی می‌دانیم که جهت‌های جغرافیایی واقعی، در مواردی که به سنت تعلیم یافته‌ی اوستایی وابسته نبودند، همین بود. (مینوکی خرت ۴۴۱، ۱۱). به دنبال این تغییرات که در جهت‌های جغرافیایی داده شده، اکنون ناگزیر باید جای تاریخ مقدس ناگهان در شمال شرقی‌ترین نقطه ایران، به شمال غربی‌ترین نقطه یعنی از مرو و جیحون به سوی ماد کشیده شود. پیداست صورت گرفتن این پیش‌آمد باز از این راه آسان‌تر شد، که زردشتیان ری بسی زود، هرگونه پیوندی را با سنت محلی زردشتی شرقی از دست دادند سنتی که ضمناً شاید در نتیجه تغییر محل داده، سست شده، یا از میان رفته بود.

اگر وضع مرکزی مغان را در غرب و خواسته‌های سیاسی را بر آن بیفزائیم، نتیجه یک چیز بیشتر نیست: سراسر تاریخ کهن زردشتی کشیده شد به ماد و شمال غربی ایران یعنی آذربایجان، آتروپاتکان باستان، جایکه سرزمین اصلی مغان در پیرامن دریاچه‌ی ارومیه بود. و از این‌راه آن همه گمراهی‌ها پدید آمد که زمانی دراز در تاریخ ایران بی‌نظمی و آشفتگی به بار آورد؛ زادگاه زردشت، ایرنیم و یجّه، ایران ویج بعدی، آترپتن شد؛ رودخانه‌ی مقدس دای‌تیا، رودخانه‌یی شد که از شرق آسیای کهن به دریای مازندران می‌رفت، یعنی ارس یا ارکسس Araxes در نوشته‌های باستان؛ وئوروکّشه دریای مازندران شد، رها با رودخانه‌های دیگری که به دریای مازندران می‌ریزد یکی دانسته شد، دریاچه چئی چسته دریاچه‌ی ارومیه و جز آن شد. هرابزیتی، کوهی که خورشید از

آن سر میزند (ص ۵۳)، رشته کوههایی شد در جنوب دریای مازندران، چنانکه این نام را تا امروز (البرز) نگاهداشته است.

زردشت در شیز^(۱) در کنار دریاچه‌ی ارومیه به دنیا آمد، و پدر او هم اهل آن جا بود، ولی ری این مرکز شایان توجه هم باید سهمی شایسته داشته باشد، پس مادر پیامبر هم اهل آن جا شد. این‌ها همه یادبودهای بسیاری از مراکز فرهنگی رقابت‌گرانه یا بازی‌های بیهوده‌ی آموزشگاه‌های مغان نادان، با نام‌های اوستایی، بازیهای، که چه بسا در پشت آن‌ها حساب‌های سیاسی برای انتظامات و مقررات بیشتر پنهان شده است. از این‌ها نتیجه می‌گیریم که همه‌ی روایت‌های غربی درباره‌ی تعیین نقاط دین زردشتی شرقی، از نظر تاریخی بی‌ارزش است. به همان اندازه که برای تعیین جاهای توراتی مانند هیژن، بت‌هل، ایلیم، اِبْنِر^(۲) و جز این‌ها می‌توان در جستجوی آسایشگاه‌ها، پرستشگاه‌ها و کلیساهای بیشمار که در اروپا و آمریکا، زیر این نام‌ها دیده می‌شوند، برآمد، به همان اندازه هم می‌توان در جستجوی جایگاه اَبِرَنیم و بَجَه و جاهائی همانند آن، از روی آگاهی‌هایی که زردشتی‌های مغانی داده‌اند، برآمد. اینان در دَرَنگیانه، سکستان بعدی یا سجستان^(۳) و در باکتری (بلخ) تا اندازه‌ی زمینه‌ی استوارتر، و آگاهی بیشتر داشتند. چه در این جا از روزگاران کهن یک مرکز مهم سیاسی در درون کشور شاهنشاهی پارسی وجود داشت و بسیاری از خانواده‌های برجسته‌ی نامدار از آن جا برخاسته‌اند. اما این جا هم همه آگاهی‌ها مبهم و ناچیز است. و بیش از همه در جهت‌گرایی‌های ویژه‌ی هستند که برای بیان آن‌ها راه دیگر جستجو می‌کردند. بدون تردید از زمان‌های باستان در زردشتی غربی سخت کوشش می‌شد که خانواده‌های مردم سرشناس و پیشوایان را با پهلوانان و خانواده‌ی پهلوانان اوستا پیوند دهند تا هم به دین زردشتی فَر و شکوهی ببخشند و هم چالپلوسی خانواده‌های سرشناس را کرده باشند. از این جا است که این همه خانواده‌شناسی‌های گوناگون در دست داریم و همه با هم برخورد دارند، نسب‌نامه‌هایی با زمینه‌ی افسانه‌ی اوستایی، همه با ترکیب‌هایی که دارای روابط متقابل با پهلوانان نیمه خدای اوستایی است، و روزگار ساسانیان را سخت به خود مشغول کرده بود و در آثار عربی، که از سرچشمه‌های ساسانی بیرون کش شده بود و نمایان می‌شوند. هم از نظر تاریخ همگانی و هم از نظر تاریخ همگانی و هم از نظر تاریخ دین و تاریخ افسانه‌ی این

یک کار آموزنده‌ی بی‌است که این توده و انبوه بر روی هم انباشته به دقت بررسی شود، و بیگمان روایت‌های بسیار کهن از آن بیرون خواهد آمد. ولی یک تاریخ درست و دست‌نخورده از این مواد نمی‌توان ساخت.

خانواده‌شناسی در شرق و همه جا به‌جز نزد ما اصلاً دانش نیست و هرگز هم نبوده است؛ این کار در شرق یک موضوع عملی است، یک اصل و قاعده‌ی حقوقی و افزاری است در دست سیاستمداران زبردست، چیزی مانند رعایت آداب و رسوم در دربار اروپاییان سده‌ی هفدهم. کسانی که امروز تاریخ بنیادین زردشتی را با دین زردشتی در غرب پیوسته می‌دانند، اندیشه‌ی مغان زردشتی را فقط کامل می‌کنند و از همین رو به اصطلاح خود آن‌ها آخرین مغان هستند. ولی هنگامی که زردشت بلند پایه‌ی اشرافی را برای ما رسم می‌کنند، که چگونه در میان بزرگان و بلندپایگان جامعه‌ی هخامنشی در آمد و شد است و پیرامون او را رقیبان و دوستانی که در سران کشورند، فراگرفته‌اند، از این هم پیشتر می‌روند، تا آن جایی که زردشتیان غرب اندیشه‌ی آن‌را هم در سر نمی‌پروراندند؛ زیرا این زردشتیان غرب زردشت را هرگز با هخامنشیان پیوسته نمی‌دانستند.

بخش ۸

زمان ساسانیان: مجموعه‌ی اوستا

در آشوب پس از مرگ اسکندر در سال ۳۲۳ پیش از م. بزودی سردار سپاه اوسلیگوش Σελευκος بعنوان پیشتاز یونانی که دیگران را همه پشت سر گذاشته بود، در آسیا برخاست. وی برای به دست آوردن نیرو، پس از زدوخوردهائی با رقیبان خود، در قلمرو شاهنشاهی پیشین هخامنشیان می‌جنگید. سلسله‌ی این مرد سال ۳۱۱/۳۱۲ پیش از مسیح را بعنوان تاریخ اصلی بنیادگذاری نیروی سلوکی می‌دانست، زیرا این سال بعنوان سال دوره‌ای سلوکی تعیین شده بود و (سنج، همچنین ص ۳۶)، دوره‌یی که پیش از زمانشماری مسیحی تنها دستگاه واقعی زمانشناسی شرق بود و در بخش‌های شرقی دریای مدیترانه تا میانه‌ی روزگار اسلامی بکار می‌رود. با این همه سلوکی‌ها نتوانستند استان‌های ایران را بدانگونه که در زمان هخامنشیان بود، با همدیگر پیوسته نگاه دارند. در میانه‌ی سده‌ی سوم پیش از م. استان باکتری (بلخ کنونی) در زمان فرماندهان یونانی -

باکتری، خود را مستقل کرد؛ فرمانروایی استان سعدیانه را نیز دربرداشت و یک نقش مهمی برای گسترش فرهنگ یونانی در آسیا بعهدہ داشت. در همین هنگام یک سلسله‌ی مستقل ایرانی در پرتوہ (پارت) برپا شد؛ این خانواده‌ی اشکانیان بود، که بنیادگذار آن، ارشک، خود را در ۲۵۰ پیش از م. از سلوکی‌ها آزاد ساخت. مهمترین گام برای بنیادگذاری نیروی سیاسی این سلسله را برادر ارشک، تیرداد (۲۴۸-۲۱۴)، برداشت، که پادشاهی هیرکانی را به دست آورد و توانست با همکاری فرمانروایان یونانی - باکتری سپاه سلوکی‌ها را شکست دهد، و سپس خود را شاهنشاه خواند (۲۴۷). اشکانیان هم سال‌های تاریخ خود را به حساب «سال‌های اشکانی» می‌شمردند، گرچه درباره‌ی سال دوره‌ی شک و تردیدهایی وجود دارد؛ ولی این دوره را یک متن بابلی تا به سال ۲۴۷ پیش از م. می‌رساند^(۱). گرایش من به این است که در این دستگاه زمانشناسی که اینک ناگهان پدید می‌آید، یک اثری از دین زوروانی بینیم، که به مردم می‌آموخت دوره‌های حکومت خاندان‌های پادشاهی را درازتر از آنچه که در دوره‌ی هریک از فرمانروایان بوده حساب کنند. دو برادر ادعاهای خود را بدین ترتیب قانونی کردند که ردیف نیاکان خود را به اردشیر دوم، پادشاه هخامنشی (۳۵۹ - ۴۰۴ پیش از م.) رساندند^(۲). اشکانیان در سال‌های بعدی، هم در شرق و هم در غرب. به تندی گسترش یافتند، بعکس فرمانروایان یونان - باکتری و سلوکی‌ها پیوسته به سوی غرب واپس رانده می‌شدند و رومی‌ها هم آغاز به فشارآوردن بر آنها کردند؛ در زمان فرمانروایی میثردات (مهرداد ۱۳۶-۱۷۴) کشور اشکانی، که چندان با فرمانروایی ایرانی هخامنشی اختلاف نداشت گسترش یافت. ولی کشور اشکانی هرگز بیش از یک کشور اشرافی، یا دستگاه دولتی شهریاران کوچک که پاره‌یی یکسره مستقل بودند، نشد؛ فرمانروایی اشکانی بر این شهریاران در نام وجود داشت و بس. این سازمان کشوری توانست از بخش عمده‌یی از پیشروی رومی‌ها در آسیا جلوگیری کند، و این بیش از همه در نتیجه‌ی پیروزی بزرگی بود که در سال ۵۳ پیش از م. بر کراسوس در حرّان، نصیب اشکانیان شد. ولی در زمان قیصرهای رم در اردوی اشکانیان بزودی از هم پاچیدگی پدید آمد و در سال ۱۹۹ میلادی در زمان قیصر سِپْتیمیوس Severus تیسفون پایتخت اشکانیان را گرفتند و آن را تاراج کردند. بخوبی می‌توان

پنداشت که با این رویداد بساط اشکانیان برچیده و برای ساسانیان راه هموار شده باشد. پادشاهان اشکانی عموماً سخت رنگِ یونانی گرفته بودند؛ سکه‌های آن‌ها تقریباً همیشه نوشته‌های یونانی داشت و عنوانی که روی سکه داشتند یونانی است. این زمانِ یونانی‌گرایی آسیایی است. هنگامی که سر بریده‌ی کراسوس را پیش‌اُرد فرمانروای اشکانی آوردند، اُرد در تماشاخانه‌یی که باکش‌های اُیروپید را نمایش می‌داد، نشسته بود. اشکانی‌های بعدی تقریباً از سده‌ی دوم میلادی جز این بودند؛ بنظر می‌یاید که بر ملیت ایرانی بیشتر تأکید می‌کردند.

از زندگی دینی در ایران، پس از برافتادن شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۰ پیش از م.) بخوبی آگاه نیستیم^(۱). به بسیاری از نام‌ها برمی‌خوریم که بخش نخست آن‌ها میثره است، و از این جا می‌توان پی برد به اینکه پرستش میثره روز بروز رو به گسترش داشت^(۲). کاوش‌هایی که در سال‌های گذشته در دورا Dura، که همان اُیرپُس است Europos باستان است، انجام گرفته، تصویر زنده‌یی از فرهنگ معنوی پارتی و اشکانی پیرامون پایان این دوره بدست ما می‌دهند، ولی هنوز زود است که از آن مواد بتوان بهره‌برداری کرد، چه این مواد تازه گردآوری می‌شوند و در کار روشن ساختن آن‌ها هستند^(۳). اصولاً نباید هرگز در این باره کوشید که ویژگی‌ها و یادداشت‌های پراکنده را برای آن‌که تصویر یکدستی بدست آورد، به هم پیوند داد؛ به یک چنین تصویری شاید هرگز نرسیم. همه‌گونه دلیل در دست است که باور کنیم این گسترش در همان جهتی دنبال می‌شد که در زمان هخامنشیان بود. احتمال می‌رود اشکانیان موج تازه‌یی از دین ایرانی شرقی همراه خود آورده بودند و این موج را دین همکرده‌یی که کاملاً پرورده و پرداخته و ویژگی‌های برونی دین زردشتی غربی را دارا بود در خود گرفت و حل کرد. دیگر اینکه احتمال می‌رود که یونانی‌گرایی آسیایی که در حال از میان رفتن بود، بر دستگاه دین ایرانی باستان اثر گذاشت، دستگاهی که از سوی دیگر مسئله‌ی دین‌گرایی را بسیار ژرف بارور کرده بود^(۴). به هر صورت در زمان اشکانیان از یک دین دولتی ویژه‌ی زردشتی نمی‌توان سخن گفت.

استوارترین پایگاه زردشتی غربی در این تاریخ در پارس، زادگاه کهن هخامنشیان و نقطه‌ی مرکزی آن تخت جمشید بود. اسکندر این شهر را به آتش کشید، ولی بزودی در

شمال این شهر یک شهر تازه‌یی ساخته شد به نام سَتَخْرُ که عرب‌ها آن را استخر می‌نامیدند، و به این نام بیش از صورت‌های دیگرش مشهور است. در آن‌جا مغان از زمان هخامنشیان ماندگار شده بودند و در آن‌جا در حالت کنارافتادگی که داشتند توانستند دین کهن خود را که از زمان هخامنشیان به ارث برده بودند، از همه‌ی گرایش‌های یونانی و آمیزه‌های تازه‌ی دینی دور نگاهدارند. پس دین زردشتی که از آغاز دین سخت همکرده بود و مغان به آن عمل می‌کردند، در این‌جا فرصتی یافت تا پایگاه خود را استوار کند، پس از این که سلوکی‌ها ضعیف شدند، کشوری دینی در اینجا برپا کرده بودند که در واقع نقطه‌ی مقابل ری در ماد بود و به راستی دنباله‌ی مستقیم سنت خودش بود. وجود این کشور دینی تنها از روی چند سکه گواهی شده است.^(۱)

نخستین پادشاه دینی که ما از این‌جا می‌شناسیم بَگَه کِرْث یکم (Bagakert) است پیرامون سال ۲۲۰ پیش از م. آخرین آن‌ها اردشیر (به پهلوی ساسانی اَرْدَشِیر) و تیردات است درست پیش از برافتادن اشکانیان پاره‌ای از ایشان دارای عنوان شاه بودند و پاره‌ای خود را فراتَه‌دارَ Faratadara، «نگهبانان آتش»، می‌نامیدند؛ نویسندگان عرب به آن‌ها عنوان هیربَدَ hirbed می‌دهند که از صورت باستانی اَیْثِرِپَتی aeθrapati (ص ۵۸، سنج ص ۴۱) گرفته شده است. سکه‌های آن‌ها نوشته‌هایی به زبان پهلوی دارد و دارای تصویرهایی است که مستقیماً به صحنه‌های تصاویر هخامنشی می‌پیوندد. درست مانند نقش‌های آرامگاه داریوش در نقش رستم، پادشاه در حالی که به کمانی تکیه داده، در برابر آتشگاه ایستاده است. - همین آتشدان‌هایی را که در پشت آیدنا پنهانند و مغان روزگاری به فرمانروائی گوماتَه بعنوان نوآوری کفرآمیز از میان بردند، ولی همان‌ها را زیر نفوذ هخامنشیان برسمیت شناختند. در کنار آتشدان درفشی قرار دارد؛ این درفش از آن زندگی سیاسی غرب بود و اوستا توانست آن را از میان بردارد (سنج، ص ۳۳۳ و بعد). بر فراز همه‌ی این صحنه پیکره‌ی اهورامزدا در پرواز است.

از این محافل ساسانیان روی کار آمدند. در این‌جا نیازی به این نیست که در زمینه‌ی داستان‌های تاریخی افسانه‌یی یا تاریخی دینی جالب توجهی که به بنیادگذار سلسله می‌پیوندند، یعنی اردشیر پسر بابک و به صورت بسیار کهنه‌ی پهلوی اَرْتَخْشِیر پاپکان درنگی کنیم. بنابراین داستان‌ها، که در کتاب پهلوی «کارنامک» می‌آید، و نویسندگان

یونانی هم به همین کتاب استناد می‌کنند، «ساسان» که به موجب یک سنت داستانی شرقی بسیار کهن، مردی با شرایط زندگی محدود توصیف می‌شود، از خانواده‌ی دارا، پسر دارا، است و مقصود از این دارا، آخرین پادشاه هخامنشی، داریوش گدمانوس Codomannus نگون‌بخت است. این کوششی است بیهوده که ساسانیان را با هخامنشیان پیوند می‌دهند، چه هیچ کس درباره‌ی آن در این زمان چیزی نمی‌دانست جز آنکه آخرین بازمانده‌ی آن‌ها از اسکندر شکست خورد و تاریخ او از روی افسانه‌ی اسکندر، که از محافل آسیائی - یونانی برخاسته است، نقل می‌شد، قابل تصوّر این است که یک گونه رقابتی با اشکانیان، که خود را از خانواده هخامنشیان می‌دانستند، این افسانه‌شناسی را برانگیخته است. در حقیقت ساسان باید نگاهبان پرستشکده‌ی استخر باشد. او با دختر یکی از شهریاران محلی زناشوئی کرده؛ پسرش پایگ خود یکی از این شهریاران شده بود^۱.

اردشیر توانست در سال ۲۲۶ م. آخرین پادشاه اشکانی، آرتابانوس Artabanos یا آروان را برای همیشه از تخت شاهی براندازد، و خود به فرمانروایی کشورش برسد. کشورداری او باززایی ملی ایران را نشان می‌دهد که نسبت به هر چه که یونانی بود، دشمنی می‌ورزید، و با توجه به خانواده‌ی این سلسله جای شگفتی نیست که این باززایی، در زمینه‌ی دینی جلوه‌گر است.

اگر خواسته باشیم، طبیعی است که می‌توان از یک باززایی دینی هم سخن گفت، ولی به معنای بسیار محدود آن. این جا به هیچ روی سخنی از یک نوسازی دینی به این معنا نیست که اندیشه‌های دینی تازه‌ای در جریان بوده است و یا این که یک شخصیت آفریننده‌ی دینی «هم نهادی» نوین در میان مغان پارس پدید آمده باشد. نخست موضوع، تنها یک واکنش است. اردشیر، وفادار نسبت به سنت‌هایی که در آن بزرگ شده بود، یگانه فرمانروایی مغان را در اداره و قوانین حقوقی پیش برد، و وابستگی به دین مغان، بدان گونه که در پارس شکل گرفته و پرداخته شده بود، از شرایط گریزناپذیر - برای راه یافتن به مقامات بالای دولتی شد. دستگاه مغان پارس، یعنی دین زردشتی غربی، یک نماد ملی شد، یک بیان جهان‌بینی اندیشه‌ی شاهی. خلاصه دینی شد دولتی، و باید بزودی ثابت می‌کرد، که این دین چندان سر سازش با دین‌های دیگر کشور در کنار خود

ندارد، هرچند هرگز نتوانست آن‌ها را از میان بردارد. انکار نمی‌توان کرد که این چیزی نو بود، اما کوششی بود آگاهانه، که در ایران موجب پدید آوردن اوضاعی شد که زمان مدت‌ها از آن اوضاع پیش افتاده بود، و با توجه به بینش دینی که آسیای پیشین در این هنگام به آن رسیده بود، رفتاری بود دو چندان کهنه‌گرایانه.

دیر زمانی کشید تا این برنامه به شکل ثابت و استواری پدید آمد، و اردشیر، تنها نخستین خطوط اصلی آن‌را رسم کرده بود. اردشیر چندان هم بدون پیشرو نبود؛ این طرح چندان پروپاگاندی نداشت و گویا به سود محافل ملی‌گرا خودنمایی می‌کرد. از روی بسیاری نشانه‌ها شاید بتوان گفت که اشکانیان در زمان آخرین سده‌ی فرمانروائی خود، هنگامی که رمی‌ها پیوسته فشار بر ایشان می‌آوردند. یک بازرایی ملی در پیش چشم داشته و در آن نگاه‌های خود را بیشتر به نیروی محافظه‌کار ایرانی که همان دین مغان پارس، یعنی زردشتی، دوخته بودند تا به مهمترین و برترین نیرو. بویژه چنین می‌نماید که ولخش سوم یا بلاش (Vologases ۱۴۸-۱۹۱ پس از م.) سخت در این کار پافشاری می‌کرد. در این باره هم تردید است که دیگر دارندگان نام شگفت بلاش (ایرانی میانه وُلگش Volgaš یا ولخش Valaxš اصولاً از جمله وارثان خانواده‌ی کهن اشکانی باشند؛ این‌ها احتمالاً نماینده‌ی یک رَگهٔ بیگانه‌ای هستند^۱). شاید اردشیر، آگاهانه خودداری کرده بود از این‌که به این پیشروان پیوند ولی پیدا است که آنان زمینه را برای کار او آماده می‌کردند.

در این جا بی‌درنگ از نظر تاریخ دین گونه‌ی جهت‌یابی ضروری است، یونانی‌گری یک نیروی معنوی بود برخوردار از اهمیت جهانی؛ فلسفه، دانش و هنر آن نزد فرهیختگان چیزهای ناشناخته‌ای نبود. آیین میثَره - آناهیتا که بویژه در ارمنستان گسترش بسیار یافته بود، بر دین ملی مردم ایران چیره شد و گذشته از این، این همان زمان بزرگ‌ترین گسترش دین میثَره به معنای واقعی‌اش «مهرپرستی یا دین مهری» بود. این دین با بسیاری از عناصر غیرایرانی، که هم از عموم مردم و هم از مردم دانشمند سرچشمه می‌گرفت، سازگار شده بود؛ بدین‌گونه هم آیین‌ها و باورداشت‌های آسیای کهن، و هم دانش ستاره‌شناسی بابلی، در آن راه یافتند و آن‌را دینی بر روی هم انسانی و سازگار با شرائط زمان، ساختند^۲. در این زمان همه‌جا در آسیای پیشین به یک اندیشه

گنوستیکی ژرف برخورد می‌کنیم. این آیین گنوستیک معتقد به اندیشه‌ی آمیزش دینی است. پیگمان این آیین ریشه‌هایی در آیین زوروانی دارد و به هر حال همیشه با مفهوم دوره‌ی (Aeon) آیین زوروانی به گونه‌ای همکاری می‌کند. دوره‌ی زمان حاضر که آفریننده و فرمانروا است دارای یک نیروی معنوی پلید است، ولی بدبینی آن بسی ژرفتر و تندتر است: این آیین، پلیدی درمان‌ناپذیر و تباهی این جهانی و پلیدی جسمانی را آموزش می‌دهد، از این رو درونی‌ترین درد او خواستار بودن رستگاری از جان و دل است. در مرکز یزدان‌شناسی آیین گنوستیک، همیشه الهام‌گر آموزه‌ی راست (Gnosis) قرار گرفته است. آموزه‌ی او انسان را از تیره‌بختی این جهانی وا می‌راند. این الهام‌گر ممکن است یک چهره‌ی افسانه‌یی باشد. عنصر ایرانی اینجا با عنصر غیر ایرانی به گونه‌ی تفکیک‌ناپذیر در جهت حکمت خدایی در هم بافته شده است و در واقع نماینده‌ی هیچ دینی نیست بلکه بیشتر شکل اندیشه‌یی است که ناهمگون‌ترین آیین‌ها و دین‌ها درون‌مایه‌ی او را می‌سازند؛ تنها دین زردشتی مغان، که یک دین سخت قانونی شده بود، خود را از روح این آیین گنوستیک دور نگاهداشت، هرچند دستگاه آموزشی آن تقریباً همه عناصر اندیشه‌های گنوستیکی را در بردارد. بر فراز این مرحله‌ی ابتدایی متوسط بزرگترین دین‌های آسیای پیشین برجسته می‌شود: یکی دین یهود، دیگری دین مسیحیت. دین نخست بطور جداناپذیری با تاریخ هخامنشیان پیوسته است، چه پایه‌گذاری انجمن دینی یهود بیش از همه، نتیجه‌ی کار هخامنشیان است، و از روزگار برون راندن آنان این انجمن یهود جای استوار و مستقلى در میان رودان (بین‌النهرین) گرفت، که همچنان روزگاری دراز پس از ساسانیان بدون تغییر بر جای ماند. دین دوم یعنی مسیحیت، تازه در آسیا روزگار پیروزی خود را آغاز کرده بود؛ این دین از راه کلیسای سریانی نزد آرامی‌ها، زمینه استواری بدست آورده بود و از مرزهای ایران گذشته، وقفه‌ناپذیر به سوی سرزمین‌های شرق پیشروی می‌کرد.

دین زردشتی مغان با آیین ابتدایی با وجود قانونی خشک و قوانین اخلاقی کاملاً بسته و محدود در این محیط مانند شبیحی از یک زمان گذشته بسیار دور و بی‌بازگشت، ضروری می‌نماید. در حقیقت این دین چیزی از آن‌چه که با نیازهای دینی زمان سازگار می‌شد نداشت. نیروی انگیزه‌ساز و فشارگستری نداشت. نه خواست رستگاری گرم

زمان، و نه تشنگی سیراب‌ناپذیر پارسائی آئین پنهانی و گنوسیسی و شناخت، رازآمیز، هیچکدام نمی‌توانستند چیزی از مغان زردشتی بهره‌گیری کنند. دین زردشتی شرقی کهن اگر می‌توانست خود را از یک بستگی ابتدائی رها کند، بخوبی در این محیط جامی افتاد. اما روح آن دین مرده بود، و آنچه که برای دادن داشت، به گونه‌ی دیگر و در جای دیگر پیش از این داده بود.

چیزی نمانده بود که یک دین دیگر، که چگونگی و خواست زمان را بسیار بهتر درمی‌یافت، در پیکاری برای بدست آوردن روح کشور نویناد ساسانی، که به تازگی آغاز شده بود، پیروز شود. درست همین هنگام، یکی از بزرگ‌ترین طراحان دستگاه دینی، و خداشناس روزگار، مردی، با نگاه یک نابغه، سرتاسر اوضاع دینی زمان را برانداز کرده، با غریزه‌ی مطمئن، موقعیتی را که سازمان کشوری نوین در ایران به او داده بود، دریافت. مانی به معنای واقعی از تاریخ دین ایران نیست و نمی‌شود به این مناسبت درباره‌ی او سخن گفت، ولی از نظر اهمیت بی‌اندازه‌یی که وی برای پرداختن شکل و صورت نهایی سیاست دینی ساسانیان داشته است، نمی‌توان از او گذشت.^{۱)}

مانی در بابل بسال ۲۱۶ زاده شد. از مادر با خانواده‌ی اشکانی‌ها خویشاوند بود؛ از راه پدرش، از هنگام زایش با محافل گنوستیکی میان رودان بستگی داشت، در این جا دین‌های سامی و ایرانی به هم برخورد می‌کردند و در یک آشفتگی ناگشودنی با هم آمیخته می‌شدند. تحول درونی مانی همچنان روشن نشده مانده است، اما اینکه او از آغاز با مسیحیت سروکار داشته و از جمله گنوستیک‌های مسیحی بوده است از هرگونه شک‌ی برکنار است. می‌توان احتمال داد که وی انگیزه‌ی شدیدی از بردیسان یا Bardesanes که چندی پس از زائیده شدن مانی درگذشت، گرفته بود. بردیسان نماینده‌ی یونانی‌گرایی آسیایی و مسیحیت شرقی به صورت گنوستیکی بود.^{۲)} چنانکه از دستگاه دینی مانی برمی‌آید وی دست کم یک آشنایی کلی از شکل‌های اصلی دین ایرانی غربی را دارا بوده است؛ از فرصت آشنایی عملی با آن‌ها چیزی از دست نداده بود. افزوده بر این، با دین بودایی نیز آشنا بود - گویا بینشی نه‌چندان ژرف در دستگاه تعلیماتی بودا داشت، ولی آشنایی عملی با چگونگی زندگی دین بودایی را در زمان ماندن دراز خود نزد بوداییان بدست آورد. بنابر نوشته‌های تاریخی چندی در، «هند»، به

سر برده بود. از این اصطلاح هند ناچار باید مقصود سرزمین رودخانه‌ی سند Indus و رودهایی که به سند می‌ریزند، پنجاب و بویژه سرزمین قندهار باشد؛ گروه بسیاری از بوداییان را در ایران شرقی توانسته بود. ببیند. ظاهراً وی دارای توانایی دریافت معنوی بیکرانی بوده است و چیزی مانند جهت‌یابی تاریخ دینی داشته است. برای سازمان دینی خود از گوناگونی رنگارنگ دین‌ها چیزهائی برداشته بود. تنها دین یهود را بی‌گمان رد کرده بود و این کاری بود که گنوستیکهای مسیحی دیگر هم چنین کرده بودند.

مانی در سال‌های جوانی در پی یک خواب به این اندیشه رسیده بود که به او یک رسالت و فرمان دینی رسیده است. تردیدی نیست که او خود یک طبیعت دینی، بویژه آراسته با نگاه ژرف روان‌شناسانه‌یی، داشت، ولی کارکرد او دارای اثری بسیار ساختگی و حساب شده است، بدون آن‌که به سرچشمه‌های ژرف‌تر دین راهبری کند؛ او بیش از هر چیز یک سیاستمدار دینی بود. پیرو آیین گنوستیکی بود که به آخرین نقطه‌اش رسیده بود، پیرو آیین گنوستیکی بود که در حد کمال برتر از آن وجود نداشت. همه‌ی پیمبران پیشین، زردشت، بودا، عیسی، همه یک حقیقت اصلی دینی را آشکار کرده بودند که در این مدت به دست آیندگان پنهان و تاریک گشته بود. با آمدن مانی حقیقت کامل و بدون تاریکی از جهان آسمانی و طبیعت راستین جهان خاکی و انسان و سرگذشت غم‌انگیز او از فروبستگی کنونی که در جهان پلیدی گرفتارش کرده و پیچیده است، راه‌هایی از آیین جهان و پایان دادن دوره‌ی زمان حاضر فرا می‌رسد. از این‌رو مانی خود را مأمور می‌دانست که یک دین جهانی همگانی بنیاد کند و سراسر پیش آمدها و تحولات دینی پیش از دین خود را در آن بگنجاند و آن‌ها را تکمیل‌کننده و پایان‌بخشنده‌ی دین خود توجیه کند. این‌جا به خطوط اصلی دستگاه دینی او هم حتی غیرممکن است که اشاره‌یی کرد. ولی از جمله مهمترین ویژگی‌های مانویّت باید این نکته را برجسته ساخت که این دین یک دین کتابی و به همین اندازه یک دین تبلیغ‌گر بود. مانی به ثابت کردن آموزش‌های نوشتاری خود بزرگ‌ترین ارزش را می‌داد؛ در دین‌های پیشین امکان تقلّب از این‌رو وجود داشت که درباره‌ی نوشته‌ی مستند آموزه‌ها به اندازه کافی نیندیشیده بودند. مانی، که به نظر می‌رسد از یک استعداد هنرمندانه چندان بی‌بهره نبود، مراقبت ویژه در نگاهداری صورت ظاهر اسناد خود را توصیه می‌کرد و کتاب‌های مانویان هم به

داشتن ظاهر آراسته از نظر جنس و طرح ممتاز بود. او این نکته را هم برای دین خود از مسائل مهم می‌دانست که این کتاب‌ها به همه ملّت‌ها آگاهی بدهد، و آن هم به زبان خودشان، و آن نه به صورت ترجمه‌ی واژه به واژه، بلکه با سازگار کردن شیوه‌ی بیان ملت‌ها و دین‌های گوناگون. مانی خود وادار کرده بود که نوشته‌های او را به یونانی، همراه با سازگار کردن آن‌ها با اصطلاحات مسیحی - یونانی، ترجمه کنند. و خود در پیش ایرانیان با زبان دولتی ساسانی پدیدار شد، یعنی به زبان پهلوی جنوب غربی، و در آن زمان پیام خود را به جامه‌ی افسانه‌های دینی درآورد. زبان مادری خود او گویا یک گویش آرامی بوده که به زبان سریانی بسیار نزدیک بوده است.

بنیادگذاری یک حکومت ایرانی تازه باید در یک دین‌آوری به اهمیت و همت مردی چون مانی، و بیشترین انتظارات را پدید آورده باشد. بویژه درباره‌ی مسائل دینی حکومت تازه که از نظر اردشیر به صورت نهایی و قطعی ترتیب نیافته بود. این‌جا همه‌گونه موفقیت بدست می‌آید؛ و مانی بیش از آن‌چه که ده سال پیش حدس می‌زدند، به هدف خود نزدیک شده بود. مسئله‌ی بستگی او با ساسانیان سراسر در پرتو روشنایی تازه‌ای قرار گرفته است و آن از راه اسناد اصلی مانوی است که به زبان قبطی ترجمه شده بوده است و در سال ۱۹۳۰ در قیوم در مصر پایین بدست آمد و اکنون در آلمان و انگلستان منتشر می‌شود^(۱). این اسناد مواد تاریخی کهنه‌ترین انجمن مانوی را بدست می‌دهند. پیداست که این مواد نه می‌خواهند و نه می‌توانند همه بیطرفانه باشند و پیش از این‌که برای پژوهش بهره‌یابی شوند نیازمند به بررسی انتقادی ژرفتری هستند، ولی ما چاره نداریم جز آن‌که به آن توجّه کنیم.

اخبار مانوی، بدانگونه که عرب‌ها آن را بدست ما رسانده‌اند، گزارش می‌دهند که مانی پس از آن‌که شاپور یکم جانشین اردشیر تاجگذاری کرد (ناچار در بهار سال ۲۴۲؛ این سال چندان قطعی نیست)، از این فرصت استفاده کرد تا با آموزه‌های خود که برای محفل درباری و به نام شاپورکان به زبان دولتی ساسانی نوشته، به دربار این دولت درآید^(۲). اسناد تازه صورت دیگری از این روایت را به ما گزارش می‌دهند که اگر درست باشد بستگی شاپور را با مانی در روشنایی کاملاً نوینی می‌آورد^(۳). بنابراین روایت، شاپور خود پس از نشستن بر تخت شاهی مانی را، که در آن زمان در هند به سر می‌برد، نزد

خود خواند، و زمان درازی از او خواست که آموزه‌های خود را بازگوید. چنین می‌نماید که شاپور یکم در تمام مدت زندگی خود او را از نزدیک‌ترین پیرامونیان خود می‌شمارده، به او افتخار بزرگ داده و او را دوست و رایزن خود کرده بوده است. اگر این درست باشد، معنی آن بسیار غیرمنتظر خواهد بود: شاپور به هنگام نشستن بر تخت به هیچ روی پیرو استوار دین زردشتی مغان نبوده بلکه به دقت سنجیده و اندیشیده بوده است که دین مانی را باورداشت رسمی دولت خود سازد.

از نظر تاریخی چیزی ناسازگار با این فرض نیست که چنین راه حل برای مشکل دین نزد شاپور سازگار و درست بوده باشد. این راه حل برآستی برای وضع دینی و برای گرایش همکرده‌ی دینی که در دین‌های ایرانی جزء درونی و بومی آن بود، بسیار سازگارتر بود تا دین مغان که هواخواه عقاید خود و کمی عقب‌مانده، و در تکامل و تحول همگانی، دینی جدا افتاده، بود. شاپور ظاهراً دیدگاه شخصی نداشته است؛ رفتارش رفتار یک مرد سیاسی بود و روی هم رفته پیرو همان روشی بود که پیش از او هخامنشیان داشتند. چگونه رویدادها در زمان فرمانروائی او جریان داشته یکسره نا روشن است. ولی می‌توانیم فتنه‌انگیزی‌های سختی را در دربار پیش چشم بیاوریم که نقش اصلی آن‌را مغان به عهده داشتند، و در همان زمان گویا آموزش‌های مانی گسترش بسیار یافته بوده است حتی نزد عرب‌ها در مرز غربی کشور^{۱)}. شاید ملاحظات دودمان شاهی در این کار مؤثر بوده است؛ مانی از خویشاوندان اشکانیان بود و این چیزی بود که وضع او را تا اندازه‌ی در دربار ساسانیان به خطر میانداخت.

رقابت‌ها با شکست مانی پایان یافت، ولی شکست مانی به روزگار بهرام یکم، جانشین شاپور یکم، روی داد (۲۷۶-۲۷۳)، این جا هم گویا باید در آموخته‌های خود بازیابی کنیم. از روایتی که نزد عرب‌ها به جا مانده چنین برمی‌آید که بهرام همین‌که بر تخت نشست فرمان داد او را بکشند، و بدین‌گونه نبرد به سود مغان پایان یافت. ولی از مدارک تازه چنین دستگیر می‌شود که برافتادن مانی بهنگام آخرین سال بهرام یکم روی داد، و انگیزه‌ی این کار بیشتر ناهمراهی شخصی پادشاه بود نه وضع قاطعانه سیاست دینی. ضمناً چنانکه می‌دانیم مانی در زندان مرد، ولی به عنوان تبه‌کار بی‌آبرو، بی‌گمان به دار آویخته نشد^{۲)}. هر چه هست این نکته قطعی است که امکانات دین مانوی برای

برسمیت شناختن آن، برای همیشه از میان رفت و مغان با تمام نیرو و بی‌پروایی از موقعیت سازگار با کاروبار خودشان سود جستند. پیگیری سخت مانوی‌ها آغاز شد و در زمان پادشاهی شاپور دوم (۳۷۹-۳۰۹) دین زردشتی مغان قاطعانه به عنوان دین کشوری استوار شد.

ولی نبرد با این دین بدون اثر نگذشت. اکنون دیگر باید ضعیف‌ترین نقطه‌ی این دین در رقابت با دین‌های دیگر روشن می‌شد: نبود یک سند رسمی اصلی از بنیادگذار دین. صدها سال این سند زبانی روایت می‌شد (ص ۱۱)؛ در این هنگام پی‌درپی برخورد می‌کردند به دین‌هایی که همواره به کتابهای مقدس خود استناد می‌جستند. دستگاه تبلیغاتی مانوی، پیگمان نه‌چندان کم، بر این پایه بنیاد گذاشته شده بود که به کتاب‌هایی که بسیار پرشکوه و زیبا آراسته شده و آخرین و بالاترین سخنان وحی شناخته می‌شدند، استناد کنند؛ این کتاب‌ها آن دسته کتاب‌هایی را که تنها به روایت‌های زبانی پدران استناد می‌کردند و دشمنان آن‌ها را روایت نادرست می‌شناختند، رد می‌کرد. دین یهود و مسیحیت هم با کمال افتخار و پیروزمندانه به آن چیزهایی استناد می‌کردند که در کتاب‌های آن‌ها نوشته شده بود. دین زردشتی ناگزیر بود که خود یک کتاب فراهم کند. از همان پیش از پیکار مانویان نیاز به یک سند به خوبی به چشم می‌خورد؛ اینک این سند واقعیت یافت. مجموعه‌ی نوشته‌های اوستایی در حال تکامل بود.

کار بر سرگردآوری این مجموعه تاریخ درازی داشت، که پایان یافتن آن تا به زمان خسرو انوشیروان (۵۷۹-۵۳۱) کشید. کتاب چهارم دینکرت (نک پیش از این ص ۳؛ چاپ مدن ص ۴۱۲) سندی دارد که بنابر آگاهی‌هایی که داریم، از زمان فرمانروایی اوست و رسمی است. نخست این سند چکیده‌یی از نکات اصلی تاریخ این مجموعه را بدان‌گونه که در محافل موبدان فهمیده می‌شده بدست می‌دهد؛ این تاریخ درآمدی است بر بخش اصلی سند که عبارت است از یک فرمان رسمی و در آن پادشاه ترجمه نوین پهلوی مجموعه اوستایی را برای بازنگری سفارش می‌کند، و دستورهایی درباره روش درست برای نقل سخنان نوشته‌ی مستند می‌دهد. فرمان صورت یک بیان شاهانه دارد پت‌یزدان آرسنیه و «درگردهم‌آیی خدایی»، یعنی شاهد در یک گردهم‌آیی دینی رسمی. بدبختانه این سند با وضع کنونی پژوهش‌ها، همه‌ی آن را به دشواری می‌توان ترجمه

کرد، زیرا پر است از اصطلاحات فنی که هم چنان ناروشن مانده و از این گذشته ردیفی از نمونه‌های سبکی نامنظم درهم پیچیده و ناخوش آیند به دست می‌دهد که همه از فراورده‌های ویژه‌ی دینی زردشتی است. با این همه نکات اصلی آن‌ها را تا اندازه‌ای می‌توان دریافت و نگرشی درباره‌ی اندیشه پیدایش این مجموعه‌ی دینی به ما می‌دهند. «داریوش پسر داریوش، فرمان داد اوستا و زند را چنانکه زردشت از اهرمزد (=اهورمزداه) دریافت داشته بود، در دو نسخه بنویسد و یکی را در گنجینه شیز^{۱)} و دیگری را در بایگانی دولتی نگاهداری کنند.»

داریوش پسر داریوش، اصطلاحی است در ادبیات پهلوی برای آخرین پادشاه هخامنشی یعنی داریوش گدومائوس codomannus. روشن است آگاهی که در این جا داده شده ارزش تاریخی ندارد. اگر هم فراهم آوردن این مجموعه دینی در زمان او موضوع روز بود هرگز نمی‌توان فرض کرد که این داریوش برای این‌گونه کارهای پارسایانه وقتی پیدا می‌کرد. کمترین سخنی که می‌توان گفت، درباره‌ی یک سند نوشته شده است. اگر یک چنین سندی وجود داشت، سرنوشت سنت زردشتی یکسره به گونه‌ی دیگری درمیامد تا آن‌چه را که متن اوستا به ما می‌شناساند. بسی ساده فرض می‌شود که مجموعه‌ی اوستایی در آن زمان، مانند زمان ساسانیان به متن اصلی ایستاک یا اوستا، و زند، یعنی ترجمه‌ی با تفسیر (ص ۲ و بعد)، تقسیم شده بوده است. آگاهی درباره‌ی هر دو نسخه و همچنین نقشی که شیز در کنار دریاچه‌ی ارومیه، داراست، ظاهراً اوضاع زمان ساسانیان را بازگو می‌کند؛ در زمان هخامنشیان باید ری از شیز بسیار مهمتر شده باشد، در صورتی که این‌جا، یعنی ری، در زمان فرمانروایی ساسانیان دارای اهمیت چندانی نبود. طبیعی است که، بایگانی دولتی، «دیزی نیست»، در زمان هخامنشیان وجود داشت؛ در اسناد کتاب عزرا فرض شده است که فرمان‌های کوروش درباره‌ی انجمن دینی یهودیان اورشلیم در دز اکباتان (فب: هگمتانه) نگاهداری می‌شد (کتاب عزرا ۲/۲) ولی یک چنین بایگانی را ساسانیان هم داشتند.

«ولخش اشکانی فرمان داد که باید در بخش‌های گوناگون کشور، اوستا و زند نگریسته شوند، یعنی آن‌را به خاطر بسپارند، همان‌گونه که با پاکی خود به دست مردم رسیده است، و آموزه‌یی که در پی زبان‌های اسکندر و ویرانگری‌های او، و زبان‌های

تاخت و تاز و تاراج رمی‌ها (یعنی یونانیان)، در کشور ایران پراکنده و سپس نوشته شده بود، این آموزه‌ی زبانی نزد دستورها روایت شده بماند، به همان‌گونه که در کشور پدیده آمده بود» (یا: در جهان؛ ایرانیان میان این دو فرقی نمی‌گذاشتند).

پس فرض این است که به دنبال بلائی که اسکندر بر سر ایران آورد، سنت دینی از هم پاچیده شده است. پس از این ما به افسانه‌یی برخورد می‌کنیم که مربوط است به سرنوشت هر دو نسخه‌ی فرضی در این روزگار آشفته. اگر هم فرض کنیم که آن افسانه درست باشد، باز از آن‌چه که در بالا آوردیم چیز دیگری دستگیر نمی‌شود جز این‌که سنت به حسب ماهیت خود زبانی بوده و زبانی هم ماند و هیچ‌گونه سند نوشته، چیزی مانند رونویسی از نسخه‌ی اصلی رواج نداشته است. درباره‌ی آن آموزش اشاره می‌شود که آن پس از پاشیدگی نوشته شده است، ولی این جا هم فرض شده است که آن آموزه‌ی زبانی در انجمن دستوران به نسل‌های بعدی منتقل شد - تا آن‌جا که روابط جمله‌ی بسیار پیچیده درست فهمیده می‌شود. از ولخش یعنی گویا همان بلاش سوّم، پیش از این سخن رفت. اگر بخواهیم فرضیه‌ی یک متن اوستایی گم شده را بر این یادداشت پایه‌گذاری کنیم بیگمان در داوری شتابزدگی شده است. گذشته از این چیزی به این نکته اشاره‌ای ندارد که یک چنین متنی وجود داشته است، و کوشش در این باره، که از متن اوستای کنونی یک صورت اصلی اشکانی بیرون بیاوریم، رنج بیهوده است.^{۱)}

«شاهنشاه ارتخشَر (= اردشیر) پسر پاپک، تنسر را که دستور بود بر این گماشت (؟) و به دربار خود همگی (دارندگان) آموزه را که پراکنده شده بود، خواند. تنسر آمد، و او به تنهایی، با ندیده گرفتن دستوران دیگر، برگزیده شد. او (= پادشاه) چنین فرمان داد^{۲)} همه دستورهای فرمان‌های انجمن دینی مزدیسنی (دین مَزَدِیسن) باید در پیش ما گذاشته شوند، زیرا بجز این‌ها (؟) نباید اکنون (= از هم‌اکنون) هیچ شرح آموزشی و هیچ دانشی وجود داشته باشد.»

تنسر یک پیکره‌ی تاریخی است: او، بنا بر اسنادی که همه با هم سازگارند، پیش برنده‌ی بازسازی دین زردشتی در زمان اردشیر بود. روایت‌های دیگر که در درجه نخست نزد نویسندگان اسلامی دیده می‌شود، کار او و اردشیر را به تفصیل بیشتر یاد می‌کنند^{۳)}. آنچه در این جا روی داد ثبت مواد بنیادین تمام سنت و روایت‌های دینی بود،

که در آموزشگاه‌های گوناگون موبدان به صورت زبانی زنده بود. اگر یک متن اصلی نوشته‌یی در دست بود، یا یادداشت‌های نوشته‌ی ثابت تا اندازه‌ی بسیار وجود داشت، همه این کارها زیادی می‌نمود. هیچ چیزی در عبارات یاد شده بالا گویای این نیست که مواد گردآوری شده در یک کتاب، نوشته و ویراسته شده بوده و این آن چیزی است که صورت‌های دیگر تاریخ تنسر ادعا می‌کنند. در گزارش‌های اوستا درباره‌ی تنسر هیچ خطوط قابل لمسی دیده نمی‌شود؛ این‌ها به احتمال بسیار بازگویی‌های افسانه‌یی روزگار بعدی است. اندیشه کتاب، هنوز جایگزین نشده بود؛ برای این کار نیاز به انگیزه‌یی از برون بود. ولی مفهوم متن‌های دینی مستند، اکنون به روشنی احساس می‌شود. اردشیر پایدار کردن سخت دینی را شناخته بود، زیرا وی دین زردشتی را همچون یگانه دینی ارزشمند کشور می‌خواست برقرار کند. این به نظر من درون‌مایه‌ی آخرین جمله‌یست، که هم سنگ ایرانی *extra ecclesiam nulla sallus* (: بیرون از کلیسا هیچ نجاتی نیست)، است.

«شاهنشاه شاهپور (= شاپور) پسر ارتخشتر (۲۷۲-۲۴۲؟)، فرمان داد، که باید نوشته‌هایی که از آن دین نیستند گردآورند و با اوستا یکی کنند، آن‌چه که به پزشکی، ستاره‌شناسی، کار و هستی زمان، آفرینش، پیدایش زمانی و گذشت زمان، اسناد مالکیت، ضمانت و کارهای حقوقی دیگر و مهارت می‌پردازند، آن‌چه که در هندوستان، رم (= روم شرقی) و در سرزمین‌های دیگر گسترده شده‌اند، و (باید) یک رونوشت از هرچه که چیز درستی دربردارد، در گنجینه‌ی شیز بگذارند؛ او قانونی را امضاء کرد (؟) که به موجب آن همه‌ی مردم آریایی را به پذیرفتن دین مزدیسنی وادار باید کرد.»

چندی پیش شاپور یکم را همچون دوست و پشتیبان مانی شناختیم. این‌که او پیروی دین مزدیسنی را به آریاییان کشور فرمان داده است، رفتاری ضد مانویان نیست. آن دین اکنون، با پیام مانی به زبان فارسی، که این هنر را داشت که همه‌ی هنر‌نمایی‌های خدایان مزدیسنی و مفاهیم مزدیسنی را به بازی بگیرد، به ملکوت و کمال واقعیت خود رسیده بود. شرکتی که به شاپور در ساختن و پرداختن مجموعه‌های اوستائی نسبت می‌دهند بخوبی می‌رساند که هم‌کردگی دینی، ستاره‌ی راهنمای شاپور در سیاست دینی او بود؛ او فرمان داد تا متن‌هایی را که درباره‌ی پزشکی، ستاره‌شناسی، دانش‌های طبیعی و

حقوق هستند، و از ملت‌های دیگر گرفته شده با روایت‌های دینی ایرانی یکی کنند. آیا این جا اثری از روح مانی احساس نمی‌کنیم؛ ناگفته نماند که معنای دقیق این یادداشت هنوز روشن نیست. این نکته را می‌دانیم که مجموعه‌ی اوستای ساسانی متنبهایی از گونه یاد شده را دربرداشت، ولی کاملاً تردید است در این‌که این متن‌ها به همان تازگی زمان شاپور یکم باشند، یعنی زمانی که توانایی پرداختن به زبان اوستای کهن، بی‌اندازه اندک بوده است. گویا سخن از نوشته‌هایی در میان است، که به زبان پهلوی ترجمه شده و همراه روایت‌های کهن ارزش‌های مستند یافتند. این مسئله هنوز چندان روشن نشده است؛^(۱) باری آن‌چه که می‌توان به‌طور قطع گفت اینست که از متن‌های نوشته شده سخن به میان آوریم.

«برای آن‌که با مردم همه‌ی هفت - کرشور - زمین (ص ۳۴۳) بتوان رقابت کرد، شاهپوهر شاهنشاه پسر او هرمزد (۳۷۹-۳۰۹) برای آب‌ها یک پرستشگاه ساخت و همه‌ی سخن دینی را به روشنگری و آزمایش گذاشت. پس از آن‌که آتورپات به خوشبختی از آزمایش آتش برای درستی سخن دینی پیروز برون آمد^(۲). (=پادشاه) همان زمان سخن دینی را همراه با متن‌هایی که افزوده شده و پیش‌تر از آن‌ها یاد شده بود اعلام کرد، نیز برای پیروی کسانی که از قانون‌های راست بیرون بودند. وی گفت: اکنون که دین برای ما در جهان آشکار شده است، می‌خواهیم با کوشش فزاینده در این کار مؤثر باشیم تا هیچ‌کس در دین بد بسر نبرد».

اکنون به مرحله‌ی قطعی سیاست دینی ساسانی رسیده‌ایم و در نتیجه به تاریخ مجموعه‌ی اوستایی، آیین مانوی یک نسل پیش از این در دربار ساسانیان بطور قاطعانه برافتاده و پیگیری مانوی‌ها هنوز به پایان نرسیده بود. پیروی همگان از دین زردشتی در همه کشور فرمان داده می‌شود؛ پادشاه می‌افزاید که با همه‌ی نیرو بر ضد هر دین بدی می‌خواهد بجنگد. این‌ها سخنان پوچی نیستند؛ در زمان فرمانروایی شاپور دوم نیروهای دولتی سخت‌ترین و ناهنجارترین پیگردهای مسیحیان را با شتاب هرچه بیشتر انجام دادند. همانند کامل پیش‌آمدهای دولت ساسانی اوضاع دولت رم است در زمان دیوکلئیان، که از نظر تدبیر سیاسی پیگرد بزرگ مسیحیان را به راه انداخته بود؛ ولی سیاست شاپور دوم بر ضد مسیحیان بی‌گمان به اندازه‌ی بسیار در جهت ضدیت با رم

بود؛ چه مسیحیت با کنستانتین بزرگ موقعیت مناسبی به دست آورده بود. با این اقدامات منفی هنوز کاری نشده بود؛ شاپور دوم به برنامه‌ی پایدار کردن دین زردشتی که اردشیر در نظر گرفته بود، واقعیت بخشید. او برای آب‌ها، یعنی برای آنهایتا، پرستشگاهی می‌سازد، و همه متنهای روایت‌های دینی کهن به ترتیب گردآوری، بررسی و شرح می‌شوند. این کار به سرپرستی بالاترین شخصیت زردشتی کشور، آتورپات مائسر سپندان انجام می‌شود که پس از پایان یافتن، به آزمایش سوگند برای درستی اوستایی که از سوی او پرداخته شده بود دست می‌زند. این‌جا از یک کتاب صریحاً سخنی نیست، ولی همه‌ی شرایط خواستار چنین کتابی است. گویا در این هنگام هم نخستین ترجمه‌های مرتب پهلوی انجام گرفته بوده است.

«نیز اکنون شاهنشاه خسرو پسر کرات (= کواد) (۵۷۹-۵۳۱) اینچنین رفتار کرده است، که کفر و نیروی دولتی بدراکه سرشار از دشمنی بود، از روی دستورهای وحی شده‌ی دین درباره‌ی هرگونه کفر، در چهارگروه جامعه شکست داد و شرح و توضیحات را به دو برابر افزود. در گردهم‌آیی خدایی چنین گفت:

خردمندان می‌توانند همیشه با اطمینان، درستی دین مزديسنی را به یاری توضیحات بشناسند. ولی پس از آن‌که بالاترین اثر بخش و رتوی نخستین (= اهورمزدا و زردشت) خود را در جهان آشکار کردند کتاب در مرحله‌ی توضیح نبود، بلکه در مرحله‌ی نهاد اصلی بود؛ اندیشه‌ی نیکو، سخن نیکو و کردار نیکو را از نظر دینی می‌شد فراگو کرد و با همداستانی سخن خدا به پاکی، خدایان را می‌شد پرستید. از آن‌جا که اهرمزد بالاترین سرور مغان (مغویت = موبد) است^{۱)}. اینست که آن‌چه آن زمان بازخوانی می‌شد و آن چه که ما همچنان بازخوانی می‌کنیم، در میان ما در پی نگرش دینی، آشکار شده‌اند. پس اگر پرواز روح آزاد ما و نگرش روحی ما به ما اندازه و معیار این جهان را نشان می‌دهند، بدین گونه هر دو جنبه (یعنی روحی و جهانی) پرداخته و کامل شده‌اند. آنچه که آنان (یعنی موبدان) آرزو می‌کنند، ما آرزو می‌کنیم، و با برکت خدایان که از آن سر می‌زند، به ویژه بر ایرانیان، شهریاری ایران که بر آموزه‌ی دین مزيسنی بنیاد شده، برجسته شده است؛ زیرا هرگاه برنامه‌ی کرفته (ثواب) برتری جهانی بر آئین مشترک برای همه خونی‌زده آغاز شود، آموزگاران دین نیازی ندارند که در رقابت با دین‌های دیگر پیروز

شوند. از این رو به گونه‌های گوناگون، از یک سو اوستا با سخن پاک خدا باید فراگو شود، از سوی دیگر یک نوشته بر پایه‌ی نوشته‌های متن اصلی می‌تواند ترتیب داده شوند. سرانجام قانون‌های کارمندان در سخن خدا و با سخن خدا و با آموزه‌ی دینی باید فراگو شود؛ سپس پادشاه از این سخن می‌گوید که نیاز به یک چنین روشنگری را، که با دین مزدیسنی بیگانه نیست، تأکید کند؛ وی فرمان می‌دهد به تنظیم و ویرایش روشنگری‌های تازه‌ی اوستا و زند که از راه بررسی‌های ژرف به دست آمده، و سخن خود را با پاره‌یی دستورها پایان می‌دهد. این جا به سختی فرق توانایی درباره بینش دینی میان وضع دینی و دنیایی برجسته می‌شود و به وضع نخستین یعنی به وضع دینی شخصیت یگانه داده می‌شود.

سخنان آغازین به ما نشان می‌دهد که آن گردهم‌آیی که دست‌آورد آن این متن است، در آغاز پادشاهی خسرو انجام یافت، و آن هنگامی بود که او بر کفر مزدک چیره شد، خاستگاه آموزه‌های مزدک، که سراسر حکومت قباد پدر خسرو را با آشوب و دودستگی پر کرده بود^{۱)}. بر زمینه‌ی دینی ایرانی قرار داشت، ولی معتقد به جهت و حرکت معنوی گنوستیکی تازه‌تر در میان همین دین بود، حرکتی که مانی هم خواسته بود از آن بهره‌گیری کند. همچنین این مزدک یک خویشاوندی معنوی خاصی را هم با مانی فاش می‌کند، گرچه مزدک به مراتب برجستگی‌اش کمتر از مانی است. تا آن جا که می‌دانیم، مزدک می‌خواست گونه‌ای دین زردشتی اصلاح شده پدید آورد، ولی آیین اخلاق اجتماعی بسیار تند با رنگ کاملاً کمونیستی داشت و از همین رو بود که در آغاز کار از سوی کواذ پشتیبانی می‌شد. کواذ در این جنبش نوین بهانه خوبی می‌دید تا از نیروی آریستوکراتی جلوگیری کند. همانگونه که فشار بر مانویت کوشش‌هایی برای تقویت دین زردشتی در پی داشت، همانگونه هم اکنون از میان بردن آیین مزدکی، آغازی شد برای تلاش‌هایی تا از این راه یک پاک‌دینی زردشتی راستین و مقاومت‌ناپذیر پدید آید، و یکبار دیگر استوار ساختن روایت‌های دینی در درجه‌ی نخست اهمیت فرا می‌گیرد. ولی این بار برای اوستا نیست. دلیل آن تنها یک چیز است و بس: مجموعه‌ی اوستایی اکنون دیگر استوار و پایان‌یافته، وجود داشت؛ این نکته با سخنانی هم که این مجموعه در آن یاد می‌شود استوار می‌گردد. نگرانی‌های خسرو بیش از هر چیز متوجه

ترجمه‌های پهلوی بود، و به راستی باید این ترجمه‌ها را امروز بیشتر به صورتی بخوانیم که در زمان او به دست آورده بودند. از گاهان اکنون دیگر چیزی در نمی‌یافتند؛ ترجمه‌ی پهلوی گاهان یک سند ناروشن است و گواهی است بر نابودی کامل و برگشت‌ناپذیر سنتی اصیل و دست‌نخورده. اما آنچه مهم است ترجمه و تدیداد است که به زندگی عملی مستقیماً مربوط می‌شد و از زمینه‌ی موضوع آن آگاهی داشتند؛ ولی دریافت اوضاع کهن این‌جا هم اندک است.

دور نیست که عبارت «یک نوشته (نیپیک) توانست بر پایه‌ی نوشته‌های متن اصلی مرتب شود»، که ضمناً ترجمه آن هم نامطمئن و چندمعنایی است، مربوط به پیدایش الفبایی باشد که متن اوستا به آن خط به دست ما رسیده است^(۱). از غلط‌های گوناگونی که در متن اوستا است به خوبی برمیاید که در اصل اوستا به این الفبای کنونی نوشته نشده بوده است، و توجیه آن غلط‌ها از همه ساده‌تر و طبیعی‌تر برگرداندن نادقیق آن از یک الفبای نارسا است. الفبای اوستایی، با توجه به آنچه تاکنون می‌دانیم، برای زبان اوستایی اختراع شده است؛ بعدها برای نوشته‌های دینی به زبان فارسی میانه بعدی به کار رفته است، ولی تا آن‌جا که ما می‌دانیم، هیچ‌گاه برای مقاصد غیردینی و عادی به کار نمی‌رفته است. پایه‌ی آن الفبا خط پهلوی است که در پاره‌ی از جاها هنوز در یک مرحله بسیار تازه‌ی است؛ از نظر شیوه‌ی درست‌نویسی همگانی این الفبا سخت از یونانی متأثر است. به هیچ روی دارای کهنگی بسیار نیست؛ بدبختانه دلایل برونی برای داوری تاریخ آن در دست نیست. این فرض غیر محتمل نیست که این الفبا به فرمان خسرو انوشیروان که نگرانی بسیار برای روشنگری دقیق سخن خدایی نشان می‌داد پیدایش یافته؛ ولی اصطلاحی که پیش از این یاد شده این معنا را هم می‌تواند داشته باشد که پیش از او این الفبا یافته شده است. از آن‌جا که هیچ‌گونه دلیلی برای اوستای نوشته شده‌ی زمان ساسانیان در دست نیست، ممکن است الفبای نگارش نخستین، الفبای خط پهلوی ساسانی باشد و پس.

پادشاه تکیه بسیار به این نکته دارد که سخن وحی به راستی در پاکی همان است که بوده و تنها نیاز به گزارش و روشنگری دارد، و اشاره می‌کند به وحی پی‌درپی به میانجی موبدان، با اصطلاحاتی که سخت روش موبدان را در اوستای کهن بیاد می‌آورد (پرواز آزاد

روان، نگرش روانی؛: سنجش ص ۱۹۴ و ۳۰۳ و صفحه‌های بعد). پایه دین رسمی به روشنی مشخص شده است: خونی‌رته، یعنی جهان ایرانی، باید به یاری و پشتیبانی کشورداران، یک آیین داشته باشد و بس، چنانکه نمایندگان دین در زیر چتر آنان آزاده از رقابت با دین‌های دیگر بتوانند زندگی کنند. بسیار خوب می‌دانیم که وضعی که این‌جا بازگو شده است آرزو و پنداشت محض است، چه در این هنگام مسیحیت مثلاً در کشور رایج‌تر از هر زمان دیگر بود؛ ولی آنچه اینجا گفته شده است برنامه و نظر رسمی دولت است.

در سندی که این‌جا گزارش داده شده فرض شده است که یک اوستای نوشته شده پیش از اسکندر وجود داشته است - نام «داریوش پسر داریوش»، هم همین نکته را می‌خواهد برجسته کند - سپس پایدار ساختن روایت‌ها و سنت دینی در زمان بلاش و اردشیر و گسترش آن‌ها در زمان شاپور یکم، خلاصه کردن و رسمیت بخشیدن آن‌ها از راه آزمایش آتش در زمان شاپور دوم و نگارش پایانین آن و همچنین ترجمه‌ی پرداخته و بازنگریسته آن در زمان خسرو یکم انوشیروان. این‌جا یک روایت نسبتاً روشن و واقع‌بینانه‌ای داریم، که گذشته از برداشت و آغاز سخن، توجه تاریخ‌دانان را به خود جلب می‌کند. ولی زمینه‌ی اندیشه‌ی آن هنگامی برای ما قابل فهم خواهد شد که فرضیات و گفتگوهای دینی محض درباره‌ی پیدایش وحی در جهان پردازیم. نمونه‌ی یک چنین سخنان و فرضیات دینی در بخش پایانین کتاب سوّم دینکرت^۱ بجای مانده است، که از پیدایش این دانشنامه‌ی بزرگ گزارش می‌دهد و ویژگی آن‌را نمایان می‌کند. در آن‌جا دینکرت خود به عنوان آخرین جزء در تاریخ وحی دانسته می‌شود، این کتاب باز داده‌ی است مستند از وحی نخستین در زمان زردشت. چنین گفته می‌شود که نخستین نوشته‌ی که دارای دین نخستین گرونده بود از خود زردشت بود. نخستین شاگرد او کوی ویشناسپه بود که فرمان داد متن اصلی را بنویسند، و آن را به خزانه دارشیز بسپارند و رونوشت‌هایی از آن را بگسترانند؛ در کنار او باید یک نسخه‌ی دیگر در بایگانی دولتی نگاهداری می‌شد، و مقصود از آن این‌جا تنها آن نسخه‌ی موجود در تخت جمشید می‌تواند باشد. سپس اسکندر ناخجسته آمد و شهر یاری دین ایرانی را تباہ کرد. نسخه‌ی بایگانی دولتی را سوزاند - مقصود در این‌جا آتش‌سوزی تخت جمشید

هنگام پیروزی اسکندر است - و نسخه‌ی موجود در شیز به دست یونانیان افتاد و به زبان یونانی ترجمه شد. مرحله‌ی بعدی از اردشیر پاپکان باز شناخته می‌شود که کشور ایران را دوباره برپا کرد و این نوشته را که پراکنده بود یک‌جا گردآوری کرد (۱).

تسکر که هیرید بود در آن‌جا حاضر شد و وحی را یک‌جا با اوستا از نو خلاصه کرد. پس از آن فرمان داده شد، که یک نسخه در شیز نگهداری و نیز رونوشت‌ها به گونه ویژه‌ی خود پخش شوند. پس از این چیرگی عرب‌ها رسید که همان تأثیر ویرانگر را بر موجودی وحی داشت که تاخت و تاز اسکندر. این بار رهاکنده، بالاترین رهبر گروندگان، یعنی آتورفرنباگ ی فرّخو زاتان بود، که در بخش‌های گوناگون کشور رونوشت‌های پراکنده را گرد آورد. باز هم همان نتیجه غم‌انگیز: در درازای زمان کتاب تباه می‌شود، پراکنده می‌شود (۱)، کهنه می‌شود، بد و از هم گسیخته می‌شود. اکنون پیشوای گروندگان، آتورپت ای آیمیتان Aturpat i Aimetan فرا می‌رسد و یک بار دیگر وحی را گردآوری می‌کند، و از این کار گردآوری، دینکرت پدید می‌آید.

این داستان بویژه آموزنده است. از همه‌ی ویژگی ماهیت این روایت‌ها برق‌آسا پرده برمی‌دارد. *litera script manet* (= حرف نوشته می‌ماند) و متن‌های اصلی نوشته شده با این کهنگی و شمارهای گوناگون بدانسان که این‌جا فرض می‌شود نه و پراکنده، و موضوع آن‌ها نه اینچنین، پاچیده، می‌شود، که ناگزیر خواستار گرددم آبی بزرگ شوند و آن روایات را دوباره بدست آورند. هرگز ممکن نیست که سنت نوشته را چنان تصوّر کرد که اینجا شرح داده می‌شود. سنتی که با چنین شرایطی زندگی می‌کند بدان گونه که اینجا توصیف می‌شود - گذشته از درستی مسایل تاریخی ضمنی آن - یک سنت عموماً زبانی است. سخن‌گفتنی در این باره پیش از این گفته شده (ص. ۸-۱۴). اصولاً این موضوع کاملاً درست است، که دینکرت به عنوان آخرین دانه زنجیر روایتی شناخته شود، که با وحی نخستین آغاز می‌شود. دینکرت نماینده‌ی آخرین اثر حکمت دینی است، که همچنان به صورت زبانی زنده بود و از آموزشگاه‌های دینی، که میراث معنوی زردشتی در درازای صدها سال در آن‌جا نگهداری می‌شد، گردآوری شده بود.

داستان دینکرت به این بسنده نمی‌کند، که به‌طور کلی متنی اصلی پیش از اسکندر مفروض بداند؛ این داستان می‌گوید یک چنین متنی در نزدیک‌ترین پیرامون بنیادگذار

دین درست شده است. در این محافل هم می‌دانستند که این متن اصلی چگونه بوده است. در کتاب پنجم دینکرت (چاپ مدن ص ۴۳۷) چنین گفته می‌شود که جاماسپه (ص ۲۶۱) آموزه‌یی را که به زردشت وحی شده بود فراگفت و پاره‌یی را نوشت، یعنی اوستا و زند را، که بر روی پوست گاو و به زر نوشته شده بود، و در خزانه‌ی پادشاه نگهداری می‌شد، و از آن‌ها یک بخش به سران کشورها و دستورها داده شده بود، که رونوشت‌های بسیاری فراهم می‌کردند. این توصیف در جای دیگر هم دیده می‌شود^(۱)، و ما درمی‌یابیم که اوستای اصلی بر ۱۲۰۰۰ پوست گاو نوشته شده بوده است. و سپس همه جا گفته می‌شود که این همان نسخه شکوهمند اصلی بود که اسکندر آن را سوزاند. و همیشه پایتخت کشور در پارس و مرکز کهن مغان در شیز کنار دریاچه ارومیه، دو نقطه‌ی استوار در تاریخ این ستمدند.

هرکس با نگاه دور از اشتباه، تاریخ اصلی زردشتی را از نظر بگذرانند، نمی‌تواند برای یک آن هم که شده نیندیشد که این تخیلات را واقعیت تاریخی بداند. هیچ‌کس نمی‌تواند، گذشته از مسائل دیگر، به ایران روزگار هخامنشیان چنین وضع پیشرفته‌ای از نظر کتاب نسبت دهد، که بتواند یک متن اصلی بزرگ یا یک کتابخانه‌یی از اوستا بسازد؛ و اگر به راستی پیشرفت ادبی آن روز به یک چنین پایه‌یی رسیده بوده، سنت دینی نباید تنها از این رو که نمونه‌ی اصلی سوخته است «پراکنده» می‌شد - تورات یهود که در درجه‌ی نخست حدود پایان هخامنشیان پایان یافته بود، بلایی نسبتاً سخت‌تر را در سال ۷۰ پس از میلاد در اورشلیم به خود دید. ناگفته نماند که ایران در پیروزی اسکندر در بحران دینی به سر نمی‌برد؛ وضع دین، تا آن‌جا که می‌دانیم به همان صورت کهن خویش به جا ماند، و هیچ دین نوینی خدایان کهن را برنیداخت. نیازی نیست به این نکته اشاره شود که در ادبیات یونانی، که تاریخ آن را دقیقاً میدانیم، هرچند که تا اندازه‌ی بسیاری از دست رفته است، از ترجمه‌ی یونانی اوستا چنانکه می‌نویسد کوچکترین اثری دیده نمی‌شود؛ طبیعی است که مبادله‌ی معنوی میان هر دو محفل فرهنگی که از راه برخورد مستقیم روزانه انجام می‌گرفت از این موضوع جداست. و سرانجام، آیا ممکن است کسی گمان کند که اگر این کتاب در دست نبود، موبدان روزگار ساسانی، که به‌جروی آگاهی از روزگار هخامنشیان نداشتند، چیزی درباره‌ی چنین کتاب بسیار شکوهمند از این زمان می‌دانستند؟

نه، اوستای پیش از اسکندر در ایران تنها یک آفریده‌ی تخیل است، و بالاتر از این: گزارش‌هایی که در این باره است از جمله داستان‌های گسترده‌یی است که به ویژه در دوره‌ی باستان بسیار رواج داشت و من چند سال پیش در گفتار: *om sjätte Mosebok på frösön* درباره‌ی کتاب ششم موسی به فرعون در جشن نامه (1931) c.J.e.Hasšselberg^{۱)} به آن پرداخته‌ام. بنابراین نمونه‌ی داستانی، که شاید به احتمال ضعیف خاستگاه مصری داشته است، دانش خدایی، به مرد راه یافته، به میانجی کتابی رازآمیز، شکوهمندانه آراسته و از نفیس‌ترین مواد ساخته شده است، یا به وسیله لوحه‌یی همسنگ آن، ارزانی می‌شود؛ در کهنه‌ترین روزگاران، انسان نخستین چنین می‌پنداشت که خدایی که در جایگاه مقدس خود نشسته است، یعنی تصویر خدایان، به مرد برگزیده شده، کتاب یا لوحه‌یی را که در دست دارد می‌سپارد. این باورداشت با دگرگونی‌های بیشماری در محافل کیمیاگران از زمان باستان پسین تا روزگار ما گسترش یافته است، یعنی سال‌ها پس از آن‌که تصویر خدایان از میان رفته بود و کتاب رازآمیز یا لوحه، به تنهایی نقش خدایی را بعهده گرفته بوده است. این باورداشت را می‌توان درست بعنوان اسطوره درباره‌ی مراسم درآمدن به جرگه کیمیاگران دانست. هنوز در روزگار ما دسته‌هایی از آن‌ها یک زندگی تازه‌یی در باورداشت مردم نرلاند *norrländ* برگزار می‌کنند. همین باورداشت هم نقشی در جهان دین به عهده داشته است، طبیعی است که در آغاز در محافلی که رنگ گنوستی گرفته بودند اندیشه‌ی وحی پاک نخستین زنده بود. و سرانجام این باورداشت محمد است از لوحه‌ی خوب نگاهداری شده (لوح محفوظ)، نمونه اصلی آسمانی قرآن. اوستای هخامنشی چیزی نیست جز یک چنین سند اسطوره‌ای که بعنوان دارنده‌ی وحی نخستین در آغاز آن را خواستار بودند و آرایش شکوهمندانه و ستاره‌شناسانه‌ی آن - ۱۲۰۰۰ پوست گاو پیگمان بدون بستگی با سال بزرگ جهانی، یا دوره‌ی زوروان (ص ۴۰۹ و بعدی) نیست - کاملاً سازگار است با انتظاری که از یک چنین کتاب آسمانی در دوره‌ی باستان پسین داشتند.

اما روایت مقدس اوستا به هیچ روی وقت‌گذرانی بیهوده‌ی مغزهای بیکار نیست. این روایت دارای اهمیت ویژه‌ی سیاست واقع‌گرایانه است؛ وگرنه شاهنشاه به آن نمی‌پرداخت. نگاهداشتن سرسختانه‌ی این روایت و پیوند آن با اندیشه‌ی کتاب، نیز در جایی که بودن یک کتاب غیرقابل تصور است، نشان می‌دهد که این اندیشه راه‌اندازی

است برای به‌خاطر سپردن. راه‌انداز دیگر از این دست بستگی وحی با شیز «بایگانی دولتی» است، یعنی بستگی وحی با مراکز دینی و سیاسی زمان ساسانیان.

چگونه این دلبستگی به یک سند مقدس ناگهان در دینی که معمولاً سخت به سنت زبانی وابسته بود پدید می‌آید؟ در این‌جا برمی‌گردیم به آغاز بررسی: به پیکار مانویت برای فرمانروایی دولت ساسانی. در برابر این دین که دارای اسناد گرانها و ادعای بیان وحی ناب نخستین بود، دین زردشتی تنها یک راه داشت و آن این بود که خود یک چنین سند گرانهایی را درست کند و از این راه کهنگی بیش از اندازه‌ی خود را که متضمن وحی نخستین بود، اذعان کند. شاید اگر تنها گزارش‌هایی درباره‌ی متن‌های اصلی نفیس و شکوهمند خود رواج می‌دادند، بسنده نبود؛ باید بتوان به آن اشاره کرد، و از این‌راه باید که آن‌ها پدید می‌آمدند. از آن‌جا که این موضوع ضمن پیگرد مانویان در پایان سده‌ی سوم و آغاز سده‌ی چهارم بسیار حساس شده بود چاره جز این نبود که شاپور دوم در ضمن اقدامات خود برای از میان برداشتن کیش مانوی و برای پایدار کردن دین زردشتی بعنوان دین دولتی فرمان دهد که اوستا را بنویسند، و طبعی است در جریان این کار داستان کهنگی بی‌مانند اوستای نوشته درست شد، تا از مانویان پیش‌ببفتند. از آن‌جا که این هیچ‌شدنی نبود که این متن‌ها را، که مرکب آن هنوز خشک نشده بود، متن‌هایی بسیار کهن بشناسانند، از نظریه‌ی پرمعنای تباهی سنت دینی از دوره‌ی معین و بازایش آن در دوره‌ی دیگر، که از نظر تاریخی به گونه‌ی ویژه‌ی درست بود، یاری جستند. از یک سو بدین وسیله به پیشواز اندیشه‌ی همه‌جاگسترده گنوستی، که به وحی - دوره‌ای در درازای زمان اعتقاد داشت، می‌رفتند^{۱)}. و از سوی دیگر می‌توانستند بزرگ‌ترین فاجعه را در تاریخ سنت به گردن رمی‌های منفور بیندازند و بدین‌گونه یک ماده تبلیغاتی بسیار خوب بر ضد آن‌ها بدست آورند. مردم احساس نمی‌کردند، که اصولاً این روایت در این‌جا یک توافق کاملاً بی‌پایه‌ی را میان سنت گفتاری و نوشتاری، بیان می‌کند؛ مردم تصور روشنی از سرنوشت کتاب‌ها نداشتند.

اوستایی که در آن روزگار نوشته شده بود، بی‌گمان تنها در چند نسخه، بیشینه در سه نسخه، موجود بوده است. به بیش از این نیازی نبود، چه این متن‌ها برای کاربرد زندگی عملی هیچ در نظر گرفته نشده بود، هیچ‌کس در اندیشه‌ی صدها سال بعد نبود تا راه بسیار کهن و نیکو آزموده‌ی سنت زبانی را ترک کنند. می‌توان تصور کرد که این متن‌ها را

تا آن‌جا که وسایل و موقعیت اجازه می‌داد، این چنین شکوهمند می‌آراستند. طبیعتاً یک نسخه باید در شیز، شهر دین، باشد، نسخه‌ی دیگر در پایتخت شاهنشاهی؛ شاید یک نسخه هم برای شرق کشور، که جانشین تخت و تاج، همیشه بعنوان پادشاه آینده در آن‌جا بود^{۱)} در نظر گرفته می‌شد. باید پذیرفت که کمتر دیده شده است که یک سند مقدس موجودیت خود را در شرایط ناسازگارتر از این آغاز کرده باشد؛ وقتی دلبستگی برای چنین سندی به عنوان کتاب در میان نباشد، و این سند به اصطلاح به رغم دستگاه دینی و بدون پیوستگی خودی با این دستگاه و بدون پشتیبانی فرهنگی که پیرامون اوست پدید آمده باشد، نمی‌توان انتظار داشت که این سند در زندگی دینی خود موقعیت مرکزی یافته باشد. تلاش خسرو انوشیروان (خسرویکم) در راه روشنگری درست، تنها از این نظر می‌توانست سودی داشته باشد، که خود متن اوستا را به پس براند، بویژه که هیچکس دیگر اوستا را درست در نمی‌یافت؛ اگر فرمان می‌داد که متن را به الفبای تازه‌ی بنویسند، وجود متن را با این کار بیشتر به خطر می‌انداخت، زیرا پیش از این‌ها، نوشته‌های کهن، از همین راه به فراموشی و نابودی سپرده شدند، بدون این‌که به اصطلاح آگاهی بر نوشته‌های اوستایی نزد موبدان موفقیتی به دست آورده و آنان را به پرداختن جدی‌تر و کوشاتر به متن‌های نوشته وادار کرده باشد.

اوستای ساسانی با ۲۱ نسک خود (ص ۳) بعنوان کتاب نوشته هرگز بیش از یک وجود فرعی نبود. گذشته از این بخوبی ممکن است، که یک بخش از این نسک‌ها هرگز به صورت نوشته موجود نبود بلکه به به صورت زبانی زنده بوده. این احتمال اندک است که نویسنده‌ی شرح اوستای ساسانی در کتاب هشتم و نهم دینکرت (ص ۳) یک متن اصلی نوشته در پیش چشم داشته؛ می‌توان حدس زد که نقل او از روی روایت زبانی است. چند متن به روشنی بازگو می‌کنند که نه متن اصلی آن‌ها و نه ترجمه‌ی هیچ کدام شناخته نیستند. به نظر من کاملاً قطعی می‌آید که متن‌های سرودین یعنی یسن‌ها و یشت‌ها نسبتاً خیلی زود در روزگار ساسانیان به صورت نوشته درآمد. تلاش رونویس‌کنندگان پرکارتر، در محافل زردشتی بدون گفتگو مربوط می‌شود به دوره‌ی پس از برافتادن شاهنشاهی ساسانی، یعنی دوره‌ی که برآستی سخن از این بود که آن‌چه را که از سنت دینی، می‌شد از نابودی پرشتاب و برگشت‌ناپذیر رها کنید باز رها کنید؛ و گذشته از این هنگامی که مردم به زبان و فرهنگی درآمده بودند که بطور غیرعادی به نوشتن

دلبستگی داشتند، آموخته بودند که با کتاب به‌طور جدی سروکار داشته باشند. روشی که دین زردشتی ساسانی برای حل دشواری مجموعه‌ی اوستا پیش گرفته بود گواهی چندانی بر توانایی سازش یا کوشش دینی نیست. هراندازه که زمان ساسانیان به جلو می‌رفت، نمایان‌تر دیده می‌شد که از این دین نیروی درونی و خواست گسترش کاسته می‌شد و جایگاه خود را تنها مدیون دستگاه دولتی حاکم و آماذگی پادشاهان ساسانی برای شکنجه بود. زندگی دینی راستین راه‌های دیگری برای خود جستجو می‌کرد. اکنون مسیحیت به‌طور جدی در روی صحنه پدیدار شده بود. با وجود پیگردهای وحشتناک مسیحیت رفته رفته در ایران گسترش بیشتر می‌یافت. پس از این‌که نستریوس nestorios محکوم شد پیروان او (نستوریان) به کشور ساسانیان پناهنده شدند و در سال ۴۸۴، جدا از مسیحیان دیگر، کلیسای خود را برپا کردند، و این کلیسا توانست با ساسانیان تا اندازه‌ی به خوبی کنار بیاید، زیرا این کلیسا با نیروی دولت ایران در پیکار با دشمن دیرین بیزانس همداستان بود. دیری نپایید که کلیسای نستوری شبکه‌ی از اسقف نشین‌ها در سراسر کشور تا شرقی‌ترین بخش آن گسترده. بالاترین شخصیت این کلیسا، یعنی جاثلیق (katholikos) مقام مهمی در دربار ساسانی به‌دست آورد، و آرامیان نستوری به خاطر گونه‌ی نرم و ماهرانه‌ی خودشان از بزرگداشت بسیار برخوردار بودند. آئین نستوری، که از آغاز پشته‌ی راستینش مردم سامی بودند، در محافل یک‌دست ایرانی همواره بیشتر راه می‌یافت، و در پایان روزگار ساسانی به راستی در این راه می‌کوشید که دین راستین کشور بشود؛ آخر بار استوارترین پایگاه آئین مزدابری در محافل دولتیان و ارتشیان بود. اگر اسلام به میان نیامده بود، غیرممکن نبود که ایران در روزگار باستان، کشوری شود مسیحی - نستوری. یقین است که پس از این‌که اسلام به ایران راه یافت فرمانروایی ساسانی در هم ریخت، مزدابری که تقریباً یکسره بر نیروی دولت تکیه کرده بود، با یک تکان، همچون میوه‌ی کرم خورده فرو افتاد، و تقریباً بی‌سروصدا از ردیف دین‌هایی که در دوره‌ی نوین به‌طور جدی انتظارشان را می‌کشیدند، بیرون رفت.^{۱)}

یادداشت‌ها

کوتاه‌شده‌ی نام کتاب‌ها

- AGGW = Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. hist. Klasse
- AirWb = Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904) در ترجمه‌ی (فارسی با حرف‌های «واب» داده شده
- AMI = Archaeologische Mitteilungen aus Iran, hrsg. von Ernst Herzfeld
- AO = Acta Orientalia
- BSL = Bulletin de la Société de Linguistique.
- BSOS = Bulletin of the school of Oriental Studies.
- DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
- EI = Enzyklopädie des Islām.
- ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
- IF = Indogermanische Forschungen.
- IQF = Indo-iranische Quelle und Forschungen, hrsg. von Johannes Hertel.
- JA = Journal Asiatique.
- JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
- KZ = Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. (معمولاً از آن به نام «Kuhn Zeitschrift» یاد می‌شود.)

MO = Le Monde Oriental.

NGGW = Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. hist. Klasse.

OLZ = Orientalische Literaturzeitung.

RHR = Revue de l'histoire des religions.

SBAW = Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin).

UUA° = Uppsala Universitets Årsskrift.

ZA = Zeitschrift für Assyriologie.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZII = Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

بخش ۱

ص. ۲: ۱. A Volume of Oriental Studies presented to Joh. Pedersen, The Šabians, Edward G. Browne, Cambridge 1922

ص. ۳۹۱-۳۸۱؛ او صابی‌ها را عنوانی می‌داند برای «پیروان فرقه گنوستی».

۲- به احتمال بسیار مجموعه‌های نوشته‌هایی که از ماندایی‌ها به‌جا مانده از همین راه پدید آمده است.

۳- یک انجمن هرمسی (سنج. Reitzenstein, Poimandres ص. ۱۶۵ به بعد) در حرّان در سال ۸۳۰ میلادی به نام صابی‌ها خوانده شد و در نتیجه مأمون خلیفه آن را به عنوان انجمن دینی به رسمیت شناخت؛ الفهرست چاپ فلوگل (Flügel) ص. ۳۲۰. در دوره‌های بعد نام صابی‌ها فقط از آن این انجمن بود. پلیرسین معتقد است که در ویژگی این نام برای آنها نادرستی وجود ندارد، چه این حرّانی‌ها به خوبی می‌توانستند پیرو فرقه‌ی گنوستی شناخته شوند؛ ولی این موضوع قطعی است که مقصود از آنچه که در قرآن یاد شده اینها نیستند، و آنان که این نام را در میان مردم رواج دادند از این موضوع به خوبی آگاه بودند.

۴- نک. واژه‌ی مجوس در EI ج ۳، ص. ۱۰۴ و بعد. ولی مجوس‌ها (واژه‌ی وام گرفته از سریانی m^eγūšā) که خود از فب. حالت کنایی تکین (فاعلی مفرد) amaguš مغان گرفته شده است، به عنوان مردمی کم‌ارزش‌تر از اهل‌الکتاب شناخته می‌شدند، زیرا آنها فقط «چیزی همانند یک نوشته‌ی مقدّس» داشتند (شهرستانی، کتاب الملل والنحل چاپ Cureton ص ۱۷۹).

ص. ۳: ۱- نخست بنیادگذار بررسی‌های اوستایی در اروپا Abraham Hyacinthe Anquetil du Perron (۱۸۰۵-۱۷۳۱) بود؛ سنج. کار اصلی او «Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre» در دو جلد، پاریس ۱۷۷۱ (نخستین ترجمه‌ی اروپایی اوستا. او در این کار بدون هیچ گونه توضیحی زَند را زبان کهن ایران شمالی می‌داند).

۲- صورت سنتی این واژه، وِندیداد، در واقع خواندن غلط واژه ویدیر - دات است به معنای «قانون ضد دیوان» (ستا. Vīdāēva dāta)

ص. ۶: ۱- سنج. ص. ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۶۲ و بعد. W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum. 1882 Erlangen و بعد. J. Marquart, Erānšahr (AGGW دوره‌ی نوین جلد ۳) برلن ۱۹۰۱، ص. ۱۲۴-۱۲۲، گفتار raiy در EI جلد سوم ص. ۱۱۹۴ و بعد (مینورسکی).

ص. ۷: ۱- سنج. ص. ۳۳۲. در آنجا نشان داده خواهد شد که سراسر طرح این پرسش و استدلال هم از همین رو بی‌ارزش است. از صورت تازه‌ی نام Mouru به جای Margu و Bāxdi به جای Bāxtri دستگیر می‌شود که آخرین ویرایش فهرست سرزمین‌ها در زمانی بس دیر انجام گرفته است (نک. ص. ۳۳۳: سنج. مارکوارت، ایرانشهر ص. ۸۸)؛ ولی از این نمی‌توان اینجا کهنگی خود متن را که مسلماً بیشتر از این است تعیین کرد، سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۳۲.

۲- بنا بر آگاهی‌های مارکوارت درباره‌ی تاریخ سالنامه‌ها چاپ دوم Untersuchungen zur Geschichte von Eran, Leipzig 1905 (ص. ۲۱۰). این سالنامه باید بیشینه در سال ۴۸۶ پیش از م. ترتیب داده شده باشد. ولی دلایل سیاسی به این سو راهتمایی می‌کنند که آن سالنامه در سال ۴۸۵ رسماً به کار می‌رفته است. نک. به ص. ۳۹۸ همین کتاب.

ص. ۸: ۱- انجمن‌های دینی زردشتی در ایران هنوز در یزد، کرمان، تهران، شیراز و کاشان یافت می‌شود؛ درباره‌ی انجمن‌های هندی سنج. گفتار Parsen در EI ج ۳ ص. ۱۱۰۸ و بعد، و Parsis در ERE جلد ۹ ص. ۶۴۰-۶۵۰.

۲- پس از آنکه محمود غزنوی در سال ۱۰۲۹ م. بر ری چیره شد، بسیاری از باطنی‌ها (=اسماعیلی‌ها) را به دار آویخت، معتزلی‌ها را از کشور راند و کتاب‌های این فرقه را همراه با نوشته‌های فلسفی و ستاره‌شناسی سوزاند: E. G. Browne, A Literary History of Persia from Ferdowsi to Sa'di London 1906 ص. ۱۶۰. پس از اینکه هلاکو قلعه‌ی الموت را در ۱۲۵۶ م. گرفت، کتاب‌های باطنی‌ها را سوزاند (همانجا ص. ۱۹۳). گویا زردشتی‌ها هم در زمان عباسیان به همان اندازه‌ی دیگران گرفتار این پیگردها بوده‌اند و پیدا است که هر آن ممکن بود گرفتار آن شوند. بنا بر آگاهی که از دوره‌ی بعدی داریم عبدالله پسر طاهر که از ۸۴۴-۸۲۰ فرماندار خراسان بود، کتاب شعری را که از یک محفل زردشتی به او پیشکش شده بود، در آب افکند و فرمان داد هر گاه کسی نوشته‌های دیگری از مغان به دست آورد باید آن را بسوزاند (براون، همانجا ص. ۲۷۵ و بعد). بدترین ویرانگری بر سر انجمن‌های زردشتی در ایران در پی توفان مغول (سده‌ی ۱۳ م.)، لشکرکشی‌های نابودکننده‌ی تیمور لنگ (آغاز سده‌ی ۱۴ م.) و جنگ‌های درونی که در آغاز سده‌ی ۱۸ سلسله‌ی صفوی را برانداخت روی داد. نک. زیر عنوان Gabars در ERE ج ۶ ص. ۱۴۷-۱۵۶.

ص. ۱۰: ۱- A. A. Macdonell, Vedic Grammar (در: Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde. Strbg. 1910 ص. ۲ به بعد).

ص. ۱۱: ۱- این نظر را من در بررسی‌های خودم درباره‌ی کتاب هوشع (UUA ۱۹۳۵) ص. ۶ به بعد و ص. ۱۲۸ مطرح کرده‌ام. دریافت زبانی برای دریافتن تاریخ روایت عهد عتیق (تورات) به نظر می‌رسد که رفته رفته در تفسیرها تحوّل ایجاد کرده است.

۲- M. Guttman, Zur Entstehung des Talmuds در Entwicklungsstufen der judischen

- Religion, Giessen 1927 ص. ۴۳-۶۰.
- ۳- نک. همین کتاب ص. ۴۴۰ به بعد.
- ص. ۱۳: ۱- François Nau, Etude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction, RHR 95, 1927 تا ۱۴۹. کریستن سن مخالف نظر نو است. L'Iran sous les Sassanides Copenhagen 1936 ص. ۵۰۹-۵۱۲.
- ص. ۱۴: ۱- Maçoudi, les prières d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861/77 ج ۲ ص. ۱۲۶. این نکته بسیار سودمند است که اینجا درباره‌ی چگونگی مغان، که نوشته‌های مقدس را بازخوانی می‌کنند، گزارش می‌دهد: «مغان همیشه ناتوان بودند از اینکه نوشته‌های فرو فرستاده شده را از بر بیاموزند. از دانشمند خود و موبدان شاید پاره‌یی از آنها یک هفتم آن نوشته‌ها و پاره‌یی دیگر یک چهارم، و چند تن دیگر یک سوم آن را می‌آموختند. هر یک از آنها از آنچه از بر می‌داند آغاز می‌کند، و آن را می‌خواند؛ سپس دیگری آن را دنبال می‌کند و بخش دیگر را می‌خواند، و سپس سومی و و و، تا سر تا سر کتاب خوانده می‌شود - این از این رو است که یک مرد به تنهایی تمام کتاب را نمی‌تواند از بر کند».
- ص. ۱۵: ۱- Archiv für Orientforschung ج ۸، ۱۹۳۲/۳ ص. ۳۳۴، ج ۹، ۱۹۳۳/۳۴ ص. ۲۲۴ و ۲۲۵؛ JRAS ۱۹۳۴ ص. ۲۲۲-۲۲۶.
- ۲- به اصطلاح: آرامی دولتی: ی. مارکوارت در Ungarische Jahrbücher ج ۷، ۱۹۲۷ ص. ۹۱ یادداشت ۱؛ ه. ه. شلدر Iranische Beiträge I در (Schriften der Königsberger Gelehrten- Gesellschaft Geistesw. Kl., 6. Jahr, Heft 5) هاله ۱۹۳۰، ص. ۱۴-۱. یک سنگنوشته که در تکسیلای باستان، راولپندی کنونی، در شمال پنجاب یافته شده (F.C. Andreas, Erklärung der aramäischen Inschrift von Taxila, aus dem Nachlass hrsg. von H. A. Winkler, NGGW Phil. hist. Kl. 1931) شاید از دوره‌ی هخامنشی پسین، به این زبان آرامی دولتی نوشته شده باشد. همچنین است اسناد آرامی کتاب عزرا و پاپیروس‌های آرامی انجمن یهودیان اِلِفانتین.
- ۳- V. Scheil, Inscriptions des Achéménides à suse, Paris 1929 (Mémoires de la Mission archeologique de perse, t. 21)
- ۴- در مقابل، سنگنوشته‌ی خشایارشا منتشر شده توسط هرتسفلد مهم است. نک. این کتاب ص. ۳۸۶ به بعد.
- ص. ۱۶: ۱- A. Christensen, Heltedigtning og Fortællingslitteratur hos Iranerne i Oldtiden, Copenhagen 1935.
- ص. ۱۷: ۱- Chronologie Orientalischer Völker, von Albêrûnî hrsg. von Dr. Eduard Sachau, Leipzig 1878 ترجمه‌ی انگلیسی این کتاب از همین مترجم Chronology of Ancient Nations London 1879.
- ص. ۲۰: ۱- (a) سنج. گفتار من: JA Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenes, ۱۹۳۱، ۲۱۹ ص. ۲۹ به بعد.

- ۱- (b) سنج. از جمله Anquetil du Perron, *Zend-Avesta* ج ۲ ص. ۵۹۶.
 M. Haug, *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, ed., and enlarged by E. W. West, London 1878 ص. ۳۰۶. بنا بر نوشته‌های تاریخ نویسان باستان (یونانی و رومی) این نکته را پیش از کشف اوستا دریافته بودند؛ سنج.
 W. A. Wennerdahl, *Lexicon Mythico-Historicum*, Linköping 1748 زیرواژه‌ی Magus: «کهن‌ترین مجوس‌ها کسانی که در تحول زندگی خود متعادل، پاکدامن و خردمند توصیف می‌شوند؛ و پیرو آموزه‌های استاد کهن Zoroastriis بودند که از جمله‌ی آن آموزه‌ها یکی به‌ویژه آن بود که آب و آتش را آغاز و خاستگاه همه چیزها می‌دانند.
 ۲- تمام ردیف کتاب‌های (IQF) *Indo-iranische Quellen und Forschung* به‌کوشش J. Hertel لپی‌زینگ ۱۹۲۴ و سال‌های بعد، به‌ویژه دفتر شماره‌ی ۶: *Die arische Feuerlehre* Leipzig 1925 ص. ۲۱: ۱- صورت Ormuzd صورت درست شده‌ی تلفظ انگلیسی، برای Ormazd است (در فن. a تا اندازه‌ی نزدیک به but در زبان انگلیسی است).
 ص. ۲۴: ۱- شاید اینجا تقریباً تمام آثار کهنه درباره‌ی زردشت را باید نام برد. نمونه برای همه‌ی اینها کار زیر است:
 A. V. Williams Jackson, *Zoroastrian Studies* New York 1928 (سنج. به‌ویژه ص. ۳ و بعد، ص. ۲۰۳ و بعد).

بخش ۲

- ص. ۲۸: ۱- Eudoxos در نوشته‌ی Plinius، به‌نام 30, 13 *Naturalis historia* Hermodoros به‌نقل Diogenes Laertios, *De vita philosophorum* 2, 2 (پلینیوس در همانجا 30, 14 همین تاریخ را از روی نوشته‌ی Hermippos یاد می‌کند؛ هرمیپس دانشمندی گردآورنده بود و پیرامون سال ۲۰۰ زندگی می‌کرد؛ پلوتارخ *De Iside et Osiride* 46 anonym؛ کسانتوس لیدی‌یه‌یی، به‌نقل دیوگنیس لائرتیوس، همانجا، به‌نظر می‌آید که از گفته هرمودوس نقل می‌کند (C. Clemen, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persischen Religion*, in: *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* Bd. 17, Giessen 1920 ص. ۲۳، ۱۱) مواردی که در کتاب جکسن Jackson, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran* New York 1899 ص. ۱۵ یادداشت ۲ و ص. ۱۵۲ به‌بعد (این کتاب ضمناً دارای کامل‌ترین مجموعه‌ی اسناد غیرایرانی که درباره‌ی زردشت وجود دارد، نیز می‌باشد) و کتاب *Fontes...* از Clemen (نک. همین کتاب ص. ۱۵). درباره‌ی خود این موضوع: W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* Berlin 1923 ص. ۱۳۳. به‌بعد.
 ۲- Papyrusfragment aus Herculaneum mit einem Verzeichnis von Schülern der platonischen Akademie نک. Jaeger همانجا ص. ۱۳۳.

- ۳- نک. به گفتار من در JA شماره‌ی ۲۱۹، ۱۹۳۱ ص. ۵۷ و بعد، ۲۳۵ و بعد، ۲۴۱ و جاهای دیگر. جاهای اصلی در بندهش بخش ۱، همانجا JA شماره‌ی ۲۱۴، ۱۹۲۹ (ص. ۲۰۶ تا ۲۰۹) و بخش ۳۶ (The Būndahishn Pahlavi Text Series Bd. 3, Bambay 1908 ed. by Anklesaria ص. ۲۹: ۱- نک. همین کتاب ص. ۲۳۹).
- ۲- دینکرت چاپ مَدَن (The Complete Text of the Pahlavi Dinkard, publ. under the supervision of Dhanjishah Meherjibhai Madan, Bombay 1911) ص. ۶۰۳ سطر آخر.
- ۳۱: ۱- همین کتاب ص. ۳۲۳.
- ۲- E. Benveniste, The Persian Religion according to the Chief Greek Texts Ratanbai Katrak Lectures Paris 1929 ص. ۱۳۶. Jaeger, Aristoteles ... ۱۵ به بعد؛ گفتار من در JA شماره‌ی ۲۱۹، ۱۹۳۱، ص. ۱۸-۱۹ با حدسی که پیش از این زده بودند، نک. Clemen, Die griechischen u. lateinischen Nachrichten.. ص. ۲۵.
- ۳۳: ۱- در پژوهش‌های کهن به‌ویژه در این باره نظرهای گوناگون اظهار شده است؛ چکیده‌ی گفتگوها در کتاب جکسن Zoroaster ص. ۱۸۱-۱۵۰؛ Zoroastrian Studies ص. ۱۷ و بعد. بر روی هم توجّه نکرده‌اند که اصطلاح «پیش از اسکندر» در واقع مربوط به سال آغاز فرمانروایی سلوکی‌ها (۳۱۲/۱۱) پیش از م. است، بلکه کوشش می‌کردند از زمان واقعی اسکندر به‌پیش حساب کنند، و از این حساب به‌تاریخ‌ها و سال‌های بسیار رسیده‌اند؛ بیشترین سال گفته‌ی ا. و. وِشت است که می‌گوید زردشت در ۶۶۰ تا ۵۸۳ پیش از م. زندگی می‌کرد (Jackson, Zoroaster ص. ۱۸۱-۱۷۹).
- ۲- The Traditional Date of Zoroaster در: Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933 ص. ۱۳۶-۱۳۲.
- ۳۴: ۱- نویسندگان گوناگون اسلامی از زمان فردوسی به‌بعد گزارش می‌دهند که در کاشمر خراسان درخت سروی بوده است که به‌دست زردشت کاشته و به‌فرمان خلیفه المتوکل در سال ۸۴۶ برکنده شده (Jackson Zoroastr. Studies ص. ۲۶۶-۲۵۵). بنا بر یک نوشته‌ی بسیار تازه و غیرقابل اعتماد (دبستان) این درخت هنگامی که برکنده شد ۱۴۵۰ سال پابرجای بود. ا. روت E. Röth از این یادداشت، بدون اندیشه، یک «دوره‌ی سروی» ساخته است که باید از ۵۶۰ پیش از م. آغاز شده و بدین گونه یک گاه‌شماری ملی ایرانی باستان ترتیب داده شده باشد. این فرضیه را فلوئگل (V. Floigl: Cyros und Heradot, Leipzig 1881 ص. ۱۸) و سرانجام ک. لیمان هاویت (C. Lehmann Haupt: Wann lebte Zarathustra? در جشن‌نامه‌ی پاوروی [نک. یادداشت شماره‌ی ۲ صفحه ۳۳ همین کتاب] ص. ۲۶۶)، که در یادداشت نامبرده «بالاترین گواه تاریخی را» می‌بینند، پذیرفتند. ولی در واقع این تاریخ بر پایه‌ی سستی درست شده که زمان زردشت را ۲۵۸ سال «پیش از اسکندر» یعنی پیش از دوره‌ی سلوکی می‌داند (۱۴۱۶=۲۵۸+۳۱۲+۸۴۶ سال خورشیدی، که برابر می‌شود با ۱۴۵۸ سال ماهی اسلامی و به ۱۴۵۰ سال آن را خلاصه می‌کنند)، و به‌این ترتیب به‌کلی غیرمستقل است. دوره‌ی سروی یک تصویر دروغین است، گذشته از آنکه زردشت تاریخی با خراسان سروکاری نداشته است، چنان که شرح بعد نشان خواهد داد. اصولاً روایت‌های مربوط به سرو برای تاریخ آیین زردشتی اهمیت بسیار دارد.

- ص. ۳۵: ۱- Ed. Meyer, KZ, 42, 1909. ص. ۱ و بعد، ص. ۱۵: (واب) Chr. Bartholomae Air. Wb. از همین نویسنده Zarathustras Leben und Lehre هیدلبرگ ۱۹۲۴ ص. ۱۰.
- آندرآس Andreas چنان که معمول او بود خودش هیچ چیزی درباره‌ی این موضوع منتشر نکرد، ولی «مکتب گتینگن» که از او الهام می‌گرفت زمان‌گذاری سنتی را نپذیرفته بود و به این ترتیب گویا نظر منفی لوتمل H. Lommel شناساننده‌ی آن مکتب و استادش بود (Die Religion Zarathustras Tübingen) ۱۹۳۰ ص. ۴.
- ص. ۳۷: ۱- در تاریخ طبری به جای مانده است: نک. Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen Leiden 1879 ص. ۸۵ تا ۱۱۲؛ از همین نویسنده Aufsätze zur persischen Geschichte Leipzig 1887 ص. ۱۰۴ به بعد.
- ص. ۳۸: ۱- نک. به کارهایی که در یادداشت پیش از این یاد شد، Geschichte (تاریخ): ص. ۸۵-۷۲؛ Aufsätze (گفتارها): ص. ۱۰۳ و بعد.
- ص. ۳۹: ۱- برای تمامی شرحی که پس از این درباره‌ی این سالنامه می‌آید نک. نوشته‌ی من: Texte zum mazdayasnischen Kalender UUA 1934 (متن‌هایی درباره‌ی سالنامه‌ی مزدیسنی)
- ۲- آثارالباقیه (نک. پیش از این یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۷) ص. ۱۷-۴۴، که در نوشته‌ی پیشین من (متن‌هایی...) ص. ۸۰ و بعد ترجمه شده است.
- ص. ۴۰: ۱- سنج. جدول تاریخ‌های سال نو در کتابی که از نلدکه در ص. ۳۷ یادداشت شماره‌ی ۱ آورده شده بود.
- ص. ۴۲: ۱- دستور، فارسی میانه دَسْتَوَر، یک مقام بلند دینی که گویا گونه‌ی کارشناس رسمی در مسایل یزدان‌شناسی مزدیسنی و دستورهای دینی بوده است. نک. Christensen, L'Iran sous les Sassanides. ص. ۱۱۴ و بعد. در این کتاب کریستن سن ص. ۱۱۷-۱۱۲ دید کلی درباره‌ی سلسله‌ی مراتب زردشتی در زمان ساسانیان به دست می‌دهد. بالاترین پایه‌ها «موبد موبدان» (مُغَوِپَتان مُغَوِپَت تلفظ ساسانی آن موبدان/موبد) کسی بود که از سوی پادشاه به این سمت نامیده می‌شد؛ او رئیس و سرِ همه‌ی موبدان بود (مغوپت، موبد در واقع «خداوند مغان»)، همانند اسقفی بود که هر یک از آنان ریاست یک بخش دینی - که پایه تقسیمات کشوری بود - به عهده داشت. مردان دینی روی هم رفته اصطلاح «مغو، موبد» را به کار می‌بردند؛ کسانی که در پرستشگاه خدمت می‌کردند هیرپت (ساسانی: هیرپت، در نوشته‌های عرب‌ها هیرپت، واژه‌ی کهن aēw̥rapati همین کتاب ص. ۵۸). بالاترین مرد دینی در یک پرستشگاه مغان (مُغَوِغان موبد) نامیده می‌شد؛ پیشوای هیربدان، هیرپد هیربدان (هیرپتان هیرپت) که از نظر پایه مستقیماً پایین‌تر از «موبد موبدان» قرار داشت و به گونه‌ی بالاترین پایه حقوقی را تشکیل می‌داد، خوانده می‌شد.
- ۲- نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۳۹.
- ص. ۴۳: ۱- دینکرت چاپ مدن ص. ۴۰۵، نک. نوشته‌ی من «متن‌هایی...» ص. ۳۸-۳۹ با یادداشت ص. ۷۲.

ص. ۴۵: ۱-ا. مایر در چاپ نخست کتاب خود درباره‌ی تاریخ باستان جلد ۱ (اشتوتگارت ۱۸۸۴) دین مزدایی را که بدون گفتگو با دین زردشتی یکی شناخته می‌شود، دینی می‌داند که در باکتری پدید آمده است (ص. ۵۳۰-۵۲۹)؛ ولی به پیروی از ژ. دارمستتر J. Darmesteter، مایر، چهره زردشت را به اندازیهی از افسانه‌های دینی پیچیده و پوشیده می‌دید که می‌گوید درباره‌ی او به عنوان یک شخصیت تاریخی نمی‌توان چیزی دانست، هر چند او به عنوان چنین شخصیتی شناخته شده است. به گفته‌ی مایر دین زردشتی بیش از هر چیز از دگرگونی طبیعی دین طبیعی آریایی کهن پدید آمده است، هر چند که آن هم بدون افزوده‌های شخصی نیست. در چاپ نخست کتاب خود جلد سوم (۱۹۰۱) مایر می‌پذیرد (ص. ۲۱) که پیش از این زیر تأثیر دارمستتر شخصیت تاریخی زردشت را یکسره نادیده می‌گرفت، بدون اینکه نظریات خودش را درباره‌ی این موضوع بیشتر گسترش داده باشد. جز این، درباره‌ی دین زردشتی در نظر خود پای بند می‌ماند، یعنی می‌گوید نام اهورمزده مسلماً زردشتی است، و نام مَرْدَکُوراکه مایر در فهرست خراج سارگن از سال ۷۱۲ پیش از م. مورد توجه قرار داده (نک. همین کتاب ص. ۳۵۴) و آن را با وجود طرز نگارشش (نک. یادداشت شماره‌ی ۳) چنین می‌خواند، باید دلیلی باشد بر اینکه سرزمین ماد در همان سده‌ی هشتم ق.م. زردشتی بوده است سپس وی نگرش تازه‌ی خود را درباره‌ی زردشت در گفتار «کهن‌ترین گواه تاریخ‌دار زبان ایرانی» KZ جلد ۴۲، ۱۹۰۹، ص. ۲۴-۱ با پس‌نوشتی در ص. ۲۷-۲۴ بازگو کرده است. در اینجا وی فهرست خراج و باج سال ۷۱۲ پیش از م. و نام‌های ایرانی که در آنجا آمده، به‌ویژه مَرْدَکُوراکه را بررسی می‌کند و همچنین می‌پردازد به نام خدای آسَرَه مزاش (ص. ۳۵۴ همین کتاب)، که در کتابخانه‌ی آسوریانی پل یافته شده، و خدایان پیمان‌میتانی (همین کتاب ص. ۳۵۰). و سپس یک چنین نمای تاریخی به دست می‌دهد: سرزمین ماد در سده‌ی ۸ پیش از م. پیرو آیین مزدایی بود یعنی زردشتی؛ زردشت در ایران شرقی، و نه در ماد، پیشینه پیرامون سال ۱۰۰۰ پیش از م. ولی احتمالاً چند صد سالی پیش‌تر، در کار بوده است. این نما را او در کتاب خودش به نام «خاستگاه و مراحل آغازین مسیحیت» جلد دوم (۱۹۲۱) به تفصیل شرح داده است. آنچه او در آنجا شرح داده است بدون تغییر ه.ا. اشتیر H. E. Stier آن‌را در «تاریخ باستان» جلد ۳ (۱۹۳۷) ص. ۱۲۷-۹۷ پذیرفته است.

۲- نک. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۲۰۱.

۳- نوشته شده مَ-آز-دَ-کو و مَ-آش-دَ-کو؛ سنج:

F. W. König, Älteste Geschichte der Meder und Perser

(در: Der Alte Orient جلد ۳۳، دفتر ۴/۳)، لپزیگ ۱۹۳۴، ص. ۵۷ و بعد.

۴- نک. همینجا ص. ۳۵۴.

ص. ۴۶: ۱- نک. همینجا ص. ۳۷۶ به بعد.

۲- «دست کم پیرامون ۹۰۰ پیش از م.» (Zarathustras Leben und Lehre، ۱۹۲۴ ص. ۱۱). دید کلی درباره‌ی پیشنهادهای گوناگون، با نام و نشانی کتاب‌های مربوط به کوشش ا. کریستن سن در گفتار Iranier در:

Kulturgeschichte des alten Orients 3, 1 (Handbuch der Altertumswissenschaft begr. von I.

Müller, hs. von Walter Otto 3. Abt., 1. Teil, 3. Bd. ۱. یادداشت ۲۱۳ ص. ۱۹۳۳)

ص. ۴۷: ۱- جکسن در کتاب زردشت خویش (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۸) بدون هیچ‌گونه

کوششی در راه ارزش‌یابی انتقادی از کتاب هفتم دینکرت همچون یک سرچشمه‌ی تاریخی بهره‌گیری کرده است. طرز کاری که از نظر ظاهر و شکل زبان‌شناسی دارد هنوز از مرحله‌ی آمادگی تجاوز نکرده است؛ ترجمه‌ی وِست (در: Pahlavi Texts 5=Sacred Books of the East ج ۴۷، اکسفورد ۱۸۹۷) اکنون کهنه شده و دیگر کاربردی ندارد.

۲- شهرستانی (نک. یادداشت شماره‌ی ۴ ص. ۲) ص. ۱۸۵؛ اشاره‌ی در دینکرت، کتاب هفتم، به این موضوع نک. جکسن «زردشت» ص. ۲۰۱.

۳- نک. همینجا ص. ۱۹۲.

۴- جا و بخش فراگیرنده در جنوب شرقی دریاچه‌ی ارومیه، و یک آتشفشان معروف؛ ویرانه‌های نزدیک تخت سلیمان. نک. یاقوت، واژه‌نامه‌ی جغرافیایی (=معجم‌البلدان) به کوشش F. Wüstenfeld، جلد ۳، زیرواژه‌ی شیز؛ EI ج چهارم، ص. ۴۱۵.

۵- نک. همین کتاب ص. ۳۴۵ و بعد.

ص. ۴۹: ۱- پُئوروشسپَه در یشت ۵۱۸، یسن ۹۱۳، وندیداد ۴۶ و ۱۹۴ دیده می‌شود؛ دوغَدوا فقط در یک قطعه دیده می‌شود.

۲- درباره‌ی شکل نام‌های بعدی و غیرایرانی نک. جکسن، زردشت، ص. ۱۲-۱۳. به فهرست او اکنون می‌توان این شکل‌ها را افزود: به خط مانوی زَره‌وش ت=Zar(a)hušt (ایرانی میانه‌ی شمال غربی)، زَرْدروشت=Zaradrušt (ایرانی میانه‌ی جنوب غربی)؛ سغدی زُرُشچ = Reichelt, Die) Zarōšč (sogdischen Handschriften des Britischen Museums 1. Heidelberg ۱۹۲۸، ص. ۶۸. صورت معمول پهلوی آن زرتوخشت و صورت معمول عربی آن زراذوشت است. در یونانی Ζωροάστρης جزء دوم آن با αστήρ (ستاره) بستگی پیدا می‌کند، زیرا زردشت بیشتر به عنوان ستاره پرست شناخته می‌شده است، در ارمنی Zradašt > zuradašt جزء نخستین ظاهراً به zur یعنی «نابوده، بد» تعبیر شده است، یک ریشه‌شناسی عامیانه‌ی ضد زردشتی. انبوهی بسیار از توجیه این نام کم و بیش تخیل‌آمیز در درازای زمان ساخته شده است؛ نمونه‌ی از آن E. Reuterskiöld, Zarathustras religionshistorika ställning, Uppsala Stockholm 1914 ص. ۸۸ یادداشت شماره ۴. برای سرتاسر این مسئله نک.: J. Markwart, Das erste Kapitel der Gāpa uštavaiti, nach dem Tode des Verf. hrsg. von J. Messina (Orientalia Nr. 50, Rom 1930) ص. ۲۲-۲۹.

۳- نام کتاب‌های دیگر در ص. ۵۹ همین کتاب؛ سنج. ص. ۹۴، ۲۰۰، ۳۰۷ و بعد، ۳۱۴ این کتاب. ص. ۵۰: ۱- واژه کَرَهَن، که به ضرورت وزن شعری گاهان کَرَهَن باید خوانده شود، خاستگاهش روشن نیست؛ اوسپج برابر است با usij در وِدا، که از یک صفتی است برای آگنی و اوسس usas، و از سوی دیگر خوانندگان دینی از همان گونه‌ی کوی، بوده‌اند.

۲- نک. ——— ویزه A. Christensen, Quelques notices sur les plus anciennes Period du Zoroastrisme de la Perse، ج ۴ سال ۱۹۲۴ ص. ۱۱۵-۸۱؛ AO، ج ۴ سال ۱۹۲۴ ص. ۱۱۵-۸۱؛ Etudes sur le Zoroastrisme antique, Copenhagen 1928 (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. Meddel. Les Kayanides, Copenhagen 1931; elser 15, 2 همانجا ۲ و ۱۹) به‌ویژه ص. ۸-۱، (۴۳۹) ۳۲-۳۵.

همچنین سنجیده شود بررسی مآخذ در: Die Iranier (پیش از این در یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۵).
 ص. ۵۱: ۱- از این گونه به حساب می‌آورم من، بیش از همه تحوّل‌ی که در $ah > \bar{a}$ در شرایط معینی صورت می‌گیرد (سنج: Kurylowicz, Traces de la place du ton en gatique در: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fasc. 244 Paris 1929 و قرینه‌ی آن در زبان سغدی-سکایی تحوّل $ah > i$ است (۱ یک دست نیست 4, 2, Tedesco ZII, ۱۲۶ ص. سنج. H. Reichelt, Iranisch در: Die Erforschung der indogermanischen Sprachen 4, 2, Berlin 1927 ص. ۳۰) و تبدیل rt - به r - بیواک، در تلفظ سنتی ایران غربی این rt به \bar{s} - بدل می‌شود ($arta > a\bar{s}a$) در واقع $*a\bar{a}$ با r - بیواک؛ از این رو آن را با hr - در واژه‌های وام گرفته شده‌ی ایرانی میانه از اوستا واج نویسی می‌کنند: ($fravahr = frava\bar{s}i < fravarti$) و این پدیده‌ی است که در زبان‌های ایرانی غربی از بن بیگانه است، ولی سروکار پیدا کردن با rt - در گویش‌های ایرانی شرقی نمونه‌هایی دارد، سنج. مارکوارت، (یادداشت ۲ ص. ۴۸ این کتاب) ص. ۵۱-۳۰: Bailey در EI ج سوم ص. ۱۱۳۵ زیرگفتار Persian (درباره‌ی تحوّل rt - < \bar{s} - آندراس و واگنر ناگل نظر دیگری دارند، Andreas-Wachernagel, Die vierte Gathā, NGGW Phil. hist. Kl. 1911 ص. ۲ و بعد؛ ضمناً اینجا گفته می‌شود که زبان گاهان ایرانی شرقی است).
 ۲- پیش از اینها بار تلمه Bartholomae Zum altiranischen Wörterbuch, Straßburg 1906 ص. ۱۶ به بعد، این نظر کهن را که زبان گاهان مادی است، به گونه‌ی بنیادین رد کرده بود، 1921 Tedesco و MO 15 ص. ۲۵۵ به بعد، کوشش کرده است که ثابت کند، همه‌ی زبان اوستایی حتی زبان گاهان از شاخه زبان‌های شمال غربی است؛ آ. میه A. Meillet با این نظر موافقت کرده است (Trois Conférences sur le Gâtâ de l'Avesta, Paris 1925 ص. ۲۶ به بعد). بر خلاف این نظریه، نظر گ. مُرگین ستیرنه است: G. Morgenstierne, Report on a Linguistic Mission to Afghanistan, Oslo 1926 (Institutet for sammenlignende Kultur forskning ser. C. 1-2) ص. ۲۹ و بعد؛ ه. ریشلت همانجا که پیش از این اشاره شد ص. ۲۹ و بعد، کریستن سن (AO 4, 1924 ص. ۸۳) به این نکته اشاره می‌کند که در نتیجه‌ی این حقیقت که اوستا با میانجی سنت ایران غربی به دست ما رسیده است (نک. اینجا ص. ۳۹۷ به بعد)، می‌توان گردآورندگان را برای پاره‌ی عناصر ایران غربی در متن‌ها مسئول دانست. ولی به نظر من متن‌های کهن شرقی در نکات اساسی، تنها در تلفظ ممکن است تأثیری از ایرانی غربی پذیرفته باشند. ژرف‌تر از این ممکن است در متن‌هایی تأثیر گذاشته باشد که در غرب پدید آمده‌اند، (این کتاب ص. ۳۹۸)، هر چند بی‌گمان همین متن‌هایی را هم که در غرب پدید آمده می‌خواستند به زبان «اوستایی» بنویسند؛ با اینهمه یک بررسی عملی زبان‌شناسی از این متن‌ها هنوز در دست نیست.

بخش ۳

(۴۴۰) ص. ۵۳: ۱- کار بنیادین درباره‌ی بررسی یشت‌ها کتاب‌های کریستن سن است، که در یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۹ از آن یاد شده. من در درجه‌ی نخست از نظر تاریخ‌گذاری با کریستن سن هم‌آهنگ نیستم، زیرا من نمی‌توانم بپذیرم که یشت آزدوی سورا آناهیتا در غرب ساخته شده است. نک. ص. ۲۶۰ و

بعد، ۲۹۱ به بعد.

ص. ۵۴: ۱- vyāxana، برای توضیح این واژه نک. به ص. ۶۱ این کتاب. سنج. یشت ۱۳۱۶: «از راه دارایی و درخشش نیروی (=فَرَوَشی‌های) آنان مردی زاییده خواهد شد که ویاخنه است، و سخن خود را در ویاخمن (یعنی در گزینش گاه‌ها) به گوش‌ها خواهد رساند».

ص. ۵۶: ۱- واب. ص. ۲۰۲

ص. ۵۷: ۱- بارتلمه واب. ص. ۵۰۹ این واژه را نام ویژه‌یی می‌داند، ولی در یشت ۱۰۱۴ بر پایه‌ی پاره‌یی دستنویس‌ها gaomča suxðəmča x^v āirizəmča می‌خواند. (به جای gaomča suxðəm)، که خلاف وندیداد است ۱۴ (این کتاب ص. ۳۱۵). و. گیگر W. Geiger در کتاب Ostiranische Kultur ص. ۳۳ آن را یک نام ویژه‌یی می‌داند برای بخش قابل سکونت در سگدیانه. اندرآس آن را «روستا» ترجمه می‌کند و با واژه‌ی آیتی ۷۰۵ روستا، می‌سنجد، همانجا (یادداشت ۲ ص. ۱۵ این کتاب). ص. ۱۲. ترکیب‌های gava šiti و gava-šayana (هیچ چیزی باز دارنده از چنین بازشکافی نیست، سنج: J. Duchesne-Guillemin, Etudes de morphologie iranienne I Les composés de l'Avesta, Liege-Paris 1936 ص. ۷ به بعد مخالف نظر واب، ص. ۵۱۰) در یشت ۱۰۱۵، به جای خَوَنی رَنگ آمده‌اند (ص. ۳۲۴ این کتاب).

ص. ۵۸: ۱- در این باره ریشه‌شناسی ناپذیرفتنی از گراوزه (W. Krause, KZ 56, 1929) ص. ۳۰۸-۳۰۴ داده شده است.

ص. ۵۹: ۱- O. Weinreich, Lykische Zwölfgötterreliefs, Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1913, Abh. 5: R. Reitzenstein Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921 ص. ۱۵۴ به بعد؛ گفتار من Questions... در JA. 219, 1931 ص. ۵۴ و بعد.

۲- سنج. A. Christensen, les Kayanides ص. ۳۱-۳۰. من با کریستن سن از این جهت اختلاف نظر دارم و سلسله‌ی پادشاهان گوی را که در فرَوَشی یشت یاد شده است، فرمانروا بر این سازمان کشوری نمی‌دانم، بلکه آنان را فقط فرمانروایان محلی در سرزمین خودشان می‌دانم؛ نک. ص. ۲۹۲ و بعد این کتاب. ص. ۶۱: ۱- J. Wackernagel, Zur awestischen Wortkunde در جشن نامه‌ی W. Geiger Studia indoiranica Leipzig 1931 ص. ۲۲۷-۲۲۳.

ص. ۶۲: ۱- در قسمت‌های اصلی من در اینجا بای. هرتل: J. Hertel, Die Sonne und Mithra im Awesta (IQF 9), Leipzig 1927 ص. ۱۷۸ به بعد هم‌داستانم. مولتن Moulton, Zoroastrianism London 1926 ص. ۶۲، ویژگی‌های میثرا را به عنوان خدای شب برجستگی می‌دهد. پژوهش‌های پیشین، به پیروی از سنت غربی در وجود میثرا بیش از هر چیز یک خدای خورشید می‌دیدند، از آن جمله هنوز جکسن Zoroastrian Studies ص. ۵۸ و بعد. این ارتباطی به ماهیت اصلی این خدا، چنان که در مهریشت دیده می‌شود، ندارد.

۲- سنج: مولتن، همانجا ص. ۶۳ و بعد؛ ص. ۳۳۱ این کتاب.

ص. ۶۳: ۱- سنح. W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter 3. Aufl. Tübingen 1926. ص. ۴۹۶. در آنجا سخن تنها از چند پدیده‌ی پنهان است. ولی بی‌گمان سرّو شیه بر روی باورداشت یهودی از فرشته‌ها اثر گذاشته است، به‌ویژه فرشته‌های رافائل و جبرئیل، که این دو می در اسلام بالاترین فرشته و میانجی وحی است.

ص. ۶۴: ۱- *Vrtra et Vrθragna* (برای عنوان کامل این کتاب نک. ص. ۶۹)، ص. ۴۴ یادداشت ۳. ص. ۶۵: ۱- Les Fravashis, Paris 1899 (همچنین در RHR, 39 1899)، La vie future d'après le mazdéisme در:

E. Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, جلد ۹ پاریس ۱۹۰۱. ضمناً سنح. Lehmann Zarathustra 1 ص. ۷۸-۸۵؛ Moulton, Early Zoroastrism ص. ۲۸۵-۲۵۴. یک بررسی تازه در پرتو دانش امروز از باورداشت روان نزد قوم‌های ابتدایی کار به‌جایی است. ریشه‌شناسی و معنای اصلی واژه‌ی فروشی ($\text{fra-varti} = \text{fra-vrti}$) هنوز ناروشن است. پیوند دادن آن با زمانواژه‌ی *fra-var-* به معنی «با گزینش داوری کردن، شناختن» (همین کتاب ص. ۲۷۴ همچنین ۳۲۴) ناممکن است و ظاهراً پیوندی است ساخته‌ی خود ایرانیان؛ *فُروشی* در این صورت روان برگزیننده، یا داوری کننده یعنی بخش روانی (همچون لومل H. Lommel, Die Religion Zarathustras ص. ۱۶۰). درباره‌ی این «گزینش» و معنای بنیادین آن نک. همین کتاب ص. ۱۰۵ و بعد؛ ۲۷۳ به بعد. ممکن است واژه‌ی اورون از نظر ریشه‌شناسی با این واژه خویشاوند باشد. نک. همین کتاب ص. ۱۲۸ و یادداشت‌های آن صفحه. با این همه به‌خوبی ممکن است *فُروشی* در اصل یک معنای ابتدایی تری داشته باشد.

۲- سنح. از جمله Rafael Karsten, Inledning till religionsvetenskapen استکهلم ۱۹۲۸ ص. ۱۹۳ به بعد.

۳- این بی‌گمان مرحله‌ی فرهنگی است که با بیرون گذاشتن مرده برجسته می‌شود، نک. همین کتاب ص. ۳۱۰ و بعد. در *فُروشی* پشت نخست باید به‌یاد تأثیر محفل *وَریو*، بود، نک. همین کتاب ص. ۷۵، ۳۰۰. ۴- ستا: *رئی* - چنان که همانندی ثابت آن با *خَوَرَوَنَه* نشان می‌دهد، معنی این واژه چیزی نزدیک «شکوه و درخشش آسمانی» است، و معمولاً هم من چنین ترجمه می‌کنم. ترجمه‌ی آن به «ثروت و توانگری» تنها برای روشن کردن مسئله است.

ص. ۶۶: ۱- نک. واژه‌ی Ordeals در ERE ج ۹، ص. ۵۳۳-۵۰۷ با بخش‌های جزء آن: «Iranians» ص. ۵۲۱ و بعد.

ص. ۶۷: ۱- تعبیر هر تل را که رشنو گونه‌ی نگارش تازه‌تری است از *Raxšnu* «نگاهبان» یا «نگاهدارنده» (یشت ۱۴، ۱۶، ۱۷) IQF 7, 1931 ص. ۱۸، ۷۱، ۱۸۲) من نمی‌توانم بپذیرم.

ص. ۶۸: ۱- ساختمان‌های ماجراجویانه‌ی درباره‌ی آشی در گفتار W. Schulz آمده است: Die Götter Riti in Avesta، در جشن‌نامه‌ی پآوری ۱۹۳۳ ص. ۴۳۳-۴۰۷ در آنجا گاهی هم گفتگوهای تازه درباره‌ی این موضوع دیده می‌شود.

۲- «پیام رسان اهورمزده» و نبداد ۱۹۳۴. واژه همسان ودایی آن *Nārāśansa*، اصطلاحی است برای آگنی. در اوستا هم این خداوند پیوستگی نزدیکی با آتش دارد؛ در یسن ۱۷۱۱ این خداوند همه‌ی پنج آتش

- اوستایی را در یک ردیف دربر دارد.
- ص. ۶۹: ۱- توصیف من در Question, J.A. در ج ۲۱۹، ۱۹۳۱ ص. ۱۰۰ به بعد نادرست است.
- ص. ۷۴: ۱- سنج. این کتاب ص. ۲۵۶: Benveniste, Vṛtra et Vṛθragna ص. ۳۷ و بعد.
- ۲- این نظر بی گمان ممکن ترین آنها است.
- ۳- همانجا ص. ۴۹ و بعد. درباره‌ی درفش در اوستا نک. همین کتاب ص. ۳۱۵ و بعد.
- ص. ۷۶: ۱- همه‌ی مطالب «ahura 'Her, Machthaber, Füst»^۲ در واب ص. ۲۹۳ باید بازبینی شود؛
 اهوره یک مفهوم دنیایی نیست. آنجا که این واژه برای هستی‌های دنیایی به کار می‌رود همیشه وابسته
 به جهان اهورایی است و آن جهان را با دید خدایی می‌بیند.
- ۲- بنونیست، همانجا ص. ۶۸ به بعد.
- ۳- Windischmann, Zoroastrische Studien, Berlin 1863 ص. ۲۷۷؛ بنونیست همانجا.
- ص. ۷۸: ۱- گفتار من Questions در J.A. ۲۱۹، ۱۹۳۱ ص. ۱۱۷ و بعد؛ این کتاب ص. ۳۸۰ به بعد، ۳۹۱.
 ص. ۷۹: ۱- این تعبیر از دامویش اوپه منته تازه است. چون این خدا در نیایش‌های سرودین غالباً همراه با
 دَهِما آفریتی می‌آید و آفرین و برکت پیکر یافته‌ی روحانی را در آن می‌بینند، از این رو دامویش اوپه منته
 را نفرین پیکر یافته می‌دانند (دارمستتر، نک. واب ۳۹۲، و جکسن، آخرین بار در Zoroastr. Studies ص.
 ۶۳) - تعبیری است سراسر بدون دلیل و نامحتمل. همچنین نظر هرتل درباره‌ی دامویش اوپه منته
 («موجودی آفرینش»، نک. Die Sonne und Mithra im Awesta در IQF شماره‌ی ۹، ۱۹۲۷ ص. ۸۹،
 ۱۳۵). دَهِما آفریتی خود مسئله‌ی را مطرح می‌کند که اینجا نمی‌توان به آن اشاره کرد! کافی است گفته
 شود دَهِمه یک مفهوم خاص دین میثره است.
- ۲- S. Franzer, The Golden Bough, Part IV vol. 2. London 1914 ص. ۱۶۷-۱۶۲. درباره‌ی
 این مردم کارهای گوناگون نوشته شده است، برای نمونه نک. B. Crazzolara در Anthropos ج ۲۷.
 ص. ۸۰: ۱- Frazer همانجا ص. ۱۶۷ به بعد.
- ص. ۸۱: ۱- همان کتاب ص. ۱۷۹.
- ص. ۸۳: ۱- Vṛtra et Vṛθragna ص. ۷۵-۸۰.
- ۲- ه. ه. شیلر در نامه‌ی (۱۹۳۴/۸/۲۱) توجه مرا به این نکته جلب کرده است که در کیش مانوی
 باورداشت ورثرغنه‌ی اژدهاکش وجود دارد: پسر سوّم و یاری دهنده‌ی روان زنده، روشنی آدم که در
 افسانه‌ی مانوی کارش این است که اژدها را بکشد، در یک متن سفدی ورثرغنه است (سفدی
 و شغ‌ن > Vṛθrayna > Vaṣayn سنج. بنونیست همانجا که پیش از این گذشت ص. ۸۴). در یک متن
 ایرانی جنوب غربی (Andreas, Mitteliranische Manichaica aus chinesisch-Turkestan I hrsg. v.)
 W. Henning, SBAW Phil. hist. Kl. 1932, X ص. ۱۰) همین چهره‌ی افسانه‌ی «خدای چهار
 چهره»= زوروان نامیده می‌شود؛ نک. به همین کتاب ص. ۳۸۲ به بعد.
- ص. ۸۴: ۱- نک. G. Rudberg, Hellas och Nya Testamentet Stockholm 1929 ص. ۱۵۰ و بعد با
 یادداشت شماره‌ی ۲۸ ص. ۲۶۶. درباره‌ی چیستا و چیستی نک. در درجه‌ی نخست بنونیست همانجا
 ص. ۶۳-۵۵ هرقل درباره‌ی آن به یک بررسی ژرفی پرداخته است (یشت ۱۴، ۱۶، ۱۷ IQF، ص.

۱۳۲-۶۳)، که به‌ویژه برای تعیین مفهوم چیستی اصولاً مهم است؛ ولی من نمی‌توانم در تمام نکات نتایج او را درست بدانم.

۲- درباره‌ی این رودخانه نک. همین کتاب ص. ۲۵۱.

ص. ۸۷: ۱- نک. تک نگاری بزرگ آ. کریستن سن A. Christensen: Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. II^{me} partie: Jim (Archives d'études Orientales publ. par J.A. Lundell, vol. 14, 2) Uppsala 1934 (پیش از ۱۹۱۹ پایان یافته است).

۲- برای تفصیل بیشتر در این باره نک. Hertel, Die Himmelstore im Veda und im Awesta, IQF 2, 1924 ص. ۱۱-۴۰. بدون اینکه من خود را در جزئیات به آن وابسته بدانم، می‌توانم از توضیح هرتل درباره‌ی این بخش پیروی کنم، به‌ویژه در توجیه وَرَز آن یمه (معمولاً بنا بر سنت، آن را یک دژ زیرزمینی می‌دانند) به‌طاق آسمان.

۳- یمه در هند نک. بررسی‌های بسیار ژرف E. Arbman: 'Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben' (Archiv für Religionswissenschaft ج ۲۵ ص. ۳۸۷-۳۳۹؛ ج ۲۶، ۲۴۰-۱۸۷) در اینجا به‌باورداشت‌های یمه در اوستا نیز توجه می‌شود.

ص. ۸۸: ۱- وی و هَوَنت نخستین کسی است که هئومه را می‌فشارد و آن هم برای آنکه فرزند خود یمه را دارا شود. نخستین پادشاه فرمانروا در روزگار طلایی، روزگاری که مردم نمیرا بودند (یسن ۹۴/۵؛ سنج. همین کتاب ص. ۲۸۶). وی و سَوَنت در ودا به‌نظر می‌آید که خدای خورشید و نخستین قربانی کننده باشد. نک. A. A. Macdonell, Vedic Mythology (در: Grundriss der indo-arischen Philologie strassburg 1907 (und Altertumskunde ص. ۴۳.

بخش ۴

ص. ۹۲: ۱- مآخذ کهنه‌تر درباره‌ی زردشت بیهوده در جستجوی توجه اصلی به مسئله‌ی «مجَرَدات» است. ولی هرتل - تا آنجا که من می‌دانم - نخستین کسی است که حدس زده است، اینجا سخن از واقعیات است. هرتل در: Die Sonne und Mithra im Awesta (IQF 9, 1927) مدعی است آریاییان مفهوم «مجَرَد» را به‌معنایی که ما امروز به این واژه می‌دهیم، نمی‌شناختند، برای آنها مجَرَدات مانند چیزهای واقعی مانند انسان و حیوان بود (ص. ۹) و مجَرَدات را فقط می‌توانستند پیکر یافته تصور کنند (ص. ۴۹). شاید این جمله بسیار تند باشد، ولی انتقاد کریستن سن (Die Iranier, ص. ۲۲۱ یادداشت شماره‌ی ۲) مربوط به اصل مطلب نمی‌شود. هرتل سپس به‌روشنی می‌گوید که واژه‌هایی را که ما به‌حسب اصطلاحات دستوری «مجَرَد» می‌شناسیم آریاییان در حالت مفرد به‌صورت جمع، اسم جمع، برای پدیده‌های واقعی به‌کار می‌بردند (Yašt 14, 16, 17. IQF 7, 1931 ص. ۱۴۳ یادداشت ۴). ولی او از این کشف بنیادین بر روی هم بهره‌گیری اندکی کرده است. برداشت من از راه تفسیر درونی متن‌ها است و بدون توجه به‌نظریه‌ی هرتل به‌دست آمده است؛ شاید این نکته را بتوان افزود که من از مکتب جامعه‌شناسی فرانسوی دورکیم، لوی برول (Durkheim, Levy-Bruhl)، که دین را از پدیده‌های اجتماعی می‌داند، پیروی نکردم.

روشنگری‌هایی که پیش از این درباره‌ی گاهان شده اینها هستند:

Chr. Bartholomae, Die gatha's des Awesta, Zarathustra's Verspredigten übersetzt, Strassburg 1905 (نخستین روشنگری که از نظر دستوری شده است، ولی اکنون تا اندازه‌ی کهنه شده است)؛ F. C. Andreas Gatha-Interpretation (بدون پیشرفت بزرگی در درک متن، با چند گفتار خوب از نظر فرهنگ نویسی، بررسی‌های مهمی درباره‌ی خط، ولی فرضیه‌هایی یکسره نادرست درباره‌ی تلفظ) در NGGW phil.-hist. Kl. 1909 ص. ۴۲ به بعد؛ (به همراهی ی. واگرنایگل J. Wackernagel) ۱۹۱۱، ص. ۱ به بعد؛ ۱۹۱۳ ص. ۳۶۳ به بعد؛ ۱۹۳۱ ص. ۳۰۴ به بعد؛ (پس از مرگ نویسنده منتشر شده و لوئیس آن را پرداخته است ۱۹۳۴ ص. ۶۸ به بعد؛ A. Christensen, Avesta, Zarathushtriernes hellige Skrifter i Udtog oversat در:

Verdensreligionernes Hovedværker i Oversættelse, Kopenhagen 1933 بیشتر زیر تأثیر اندرآس N. Söderblom (است)؛ گزینه‌ی دیگری از ترجمه‌ها که بر پایه‌ی روشنگری‌های کهن است از ن. زدریلوم Främmande religionsurkunder II Stockholm 1908 ص. ۶۹۰-۷۲۰ (خشنود کننده نیست)؛ A. Bertholet, Religionsgeschichtliches in Geldner, Die zoroastrische Religion (Das Avesta) Lesebuch، چاپ دوم توینگن ۱۹۲۶ (همان بالایی است)؛ پرداخت کوتاه شده‌ی از نظر زبان شناسی درباره گاهان از:

Maria Wilkins Smith, Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathushtra, together with Language Dissertations publ. by the Linguistic Society of America Number 4 1929 (با پاره‌ی تعبیرهای شگفت و ثابت نشدنی؛ دارای فهرست کتاب شناسی غنی و مواد گردآوری شده‌ی سودمند).

ص. ۹۳: ۱- من در اینجا بیش از همه پیرو بارتمله هستم، واب ص. ۹۰۸ زیرواژه‌ی ¹pištra- من نتوانستم از درستی روشنگری تازه‌ی که اندرآس و بنونیست ترتیب داده‌اند خرسند شوم. اندرآس سخنانی رد نشدنی و جزئی درباره‌ی این مسئله تحمیل کرده است که گ. فَن زله G. von Selle در DLZ 1928 ص. ۲۲۵۹-۲۲۵۶ منتشر کرده است. (در یک گزارش تقریباً غرورآمیز از مرگن ستیرنه= G. Morgenstierne (An Etymological Vocabulary of pashto)؛ نظر او در NGGW 1931 ص. ۳۲۳ (نک. آخرین یادداشت) هم دیده می‌شود. بنونیست در گفتار 1932 Les classes sociales dans la tradition avestique ص. ۱۳۴-۱۱۷ با استدلال مفصل اظهار نظر می‌کند. بنا بر این روشنگری x^v aētu و واژه‌ی نواوستایی nmāna «خانه، خانواده» vərəzāna و «دودمان» vīs و «تیره» zantu با هم برابرند؛ اندرآس و اگر ناگل: x^v aētu= «عضو خانواده» vərəzāna= خانواده، airyaman= «خویشاوند تیره‌ی». دلیل‌های قاطع در این باره در کار نیست؛ ریشه شناسی قطعی نیست. آنچه مخالف این توجه است بیش از همه این واقعیت است که آزیَمَن در پیوند ثابتی با طبقه‌ی روحانی قرار دارد؛ سنج. همچنین ص. ۲۷۱ این کتاب. یک تأیید مهم برای نظر بارتمله اصطلاحاتی است که برای تقابل سه مفهوم (این کتاب ص. ۹۱) به کار رفته است، همچنین این واقعیت که ردیف نواوستایی نمانه - وِیس - زَنَتو - دَهِیو - تقریباً واژه به واژه در گاهان (۳۱۸) بازگو می‌شود.

- ۲- نک. Christensen, *die Iranier* ص. ۲۰۵؛ Moulton, *Early Zoroastrianism* ص. ۲۹۱.
- ص. ۹۴: ۱- از وندیداد (فرگرد ۷) چنین برمی‌آید که پزشکان وجود داشته‌اند، ولی در آنجا ظاهراً با اوضاع و احوال تازه‌ی غربی سروکار داریم. احتمال می‌رود که دین کهن زردشتی جدایی میان مرد دینی و پزشک می‌گذاشته. نیروهای روشنایی همه درمان‌بخش و شفا‌دهنده است و تیره‌هایی که با آنان در پیوستگی نزدیک هستند به‌پاس همین پیوستگی به‌مردم درمان‌بخشند. سنج. همچنین ص. ۱۸۶ این کتاب. زردشت همیشه با یاتوی جادوگر در پیکار بود.
- ۲- این کتاب ص. ۳۰۱.
- ص. ۹۵: ۱- ه. و. بیللی یک بررسی برجسته و بنیادین درباره‌ی تمام مسئله‌ی سَپَنته، هم از نظر زبانی و هم از نظر موضوع انجام داده است. H. W. Bailey, *Iranian Studies* III, BSOS 7, 1934. ص. ۲۷۵ تا ۲۹۸، درباره‌ی گفتگوهای علمی هم در آنجا گزارشی دارد. بررسی من در اصول به‌همان نتیجه می‌رسد. هِرَئِلْ هم به‌تفصیل درباره‌ی این مسئله اظهار نظر می‌کند: Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas (Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaft Bd. 40 Nr. 2) لایپزیک ۱۹۲۹ ص. ۲۲۱-۱۰۸. از نظری که او درباره‌ی «آموزه‌ی آتش» دارد طبیعی است که در ترجمه مستقیماً به «روشنی آسمان» می‌رسد، و گویا همه‌ی مفاهیم اوستایی نزد او چنین معنایی باید داشته باشند. این درست است که نیروی آسمانی که یک حقیقت سپَنته دارا است، یک ریزشی است از روشنی آسمانی، ولی در روشنگری هِرَئِلْ آنچه که اصل و تأکید در مفهوم سپَنته است، یعنی کوشایی و مؤثر بودن، از میان می‌رود. سَپَنته بودن یعنی بیش از همه نیروی روشنایی آسمانی را به‌کار انداختن.
- ص. ۹۶: ۱- Bailey, *Iranian Studies* V BSOS 8. 1936. ص. ۱۴۲.
- ص. ۱۰۰: ۱- سنگ‌نوشته‌ی خشایارشا در تخت جمشید بند ۳.
- ص. ۱۰۱: ۱- درباره‌ی آهوَړه و ریشه‌ی آن نک. Benveniste *Vr̥tra et Vr̥θragna* ص. ۴۹-۴۲.
- ۲- بنونیست BSL 30, 1929 ص. ۷۳-۷۰.
- ص. ۱۰۳: ۱- «کسی که بزرگترین نجات و رستگاری را از زیان اندک می‌شکبید»: بارتلمه «یا هرگاه کسی برای یک کار زشت کوچک بالاترین توبه را خواستار است» (به‌همین‌گونه ماریا و سمیث و دیگران). ولی نخست اینکه bujā (بارتلمه būg؛ در گاهان تنها در یک جا دیده شده و در جاهای دیگر در یک مجموعه‌ی از واژه‌ها دیده شده است) به‌معنی توبه نیست، بلکه باید از روی اصول ریشه‌شناسی به‌معنای «رهایی، رستگاری» باشد؛ دوم آنکه معنی «خواستار بودن» برای زمانواژه‌ی -yam-ā تنها بر پایه‌ی این یک مورد به‌آن داده می‌شود، وگرنه معنای آن «چیزی برای خود آوردن، فراهم آوردن، به‌سوی خود کشیدن، پاره کردن» است. من گمان می‌کنم که این جمله مربوط به‌گرونده‌یی است که با خوشبختی از آزمایش آتش پیروز بیرون آمده است؛ سنج. یادداشت شماره‌ی یک ص. ۴۱۹- «زود دریابنده»: من واژه‌ی θvisrā را با hārō می‌پیوندم. در این صورت تواند بود که θvisrā زمانواژه‌یی باشد که در حالت بایی، ولی به‌منظور قیدی به‌کار رفته باشد. سنج. از جمله در یونانی ὁ ἄξ νερφῆς؟ «پنهانی»، یا آنکه نخست از راه مفسران در نوشتن از θwisra-hārō و به‌عنوان یک واژه مستقل شناخته شده است، به‌طوری که این دو واژه را در واقع همچون یک ترکیب θvisra-hārō باید دانست. سنج. ستا: hāmō.taxma «هم زور» darəyō.fratəma «زمانی دراز

نخستین کس» (در یک واژه با پایانه‌ی $\theta wa =$ دیده شده؛ نک. نوشته‌ی دوشن گیمن [شماره ۱ ص. ۵۵] (ص. ۱۲۹)، هندی باستان āśu-pátvan, raghupatvan «زود پروازکننده». روشنگری که تاکنون در این باره شده («در چشم زود» یعنی یک واژه‌ی $\theta wisrā$ در حالت بایی به عنوان صفت برای واژه‌ی دیگر čašmōng در حالت اندری!) ناشدنی است.

۲- در این باره بیش از همه نک. پژوهش‌های پتازونی R. Pettazoni سخنرانی او درباره‌ی L'omniscience de dieu در کنگره‌ی تاریخ دین در لوند ۱۹۲۹ (سخنرانی در: Actes du V^e Congrès international d'histoire des religions à Lund 27-29 août 1929 Lund 1930 ص. ۵۵-۵۳)؛ از همین نویسنده: Archiv für Religionswissenschaft در Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern 29, 1930 ص. ۱۲۹-۱۰۸، ۲۴۳-۲۰۹؛ به ویژه درباره‌ی اهورمزدا: La religion di Zarathustra ص. ۴۹ تا ۵۳ (Storia delle religioni I), Bologna 1920.

ص. ۱۰۴: ۱- Varuna صورت اصلی است که برای زبان آریایی باید فرض کرد (که Varuna* باید نوشته شود، زیرا به این صورت هیچ جا دیده نشده است)، Varuṇa (با n) صورت ویژه‌ی هندی است. ص. ۱۰۷: ۱- نک. گفتار من Un pseudo-verbe iranien et son equivalent grec (در: Symbolae philologicae O.A. Danielsson octogenario dicatae Uppsala 1933 ص. ۲۶۱-۲۳۷)، ص. ۲۵۵ و بعد.

ص. ۱۰۸: ۱- بنا بر نظر هرتل پیداست معنای vohu «روشن، روشنی بخش» است Die arische Feuerlehre IQF 6, 1935 ص. ۱۴۷-۱۱۵)، از نظر من شاید که این معنای اصلی واژه باشد. ولی آنچه قطعی است این است که این در همان کهنه‌ترین سرچشمه‌ها زبانزد همگانی و فراگیر برای کیفیت خوبی است. «خوب» آشکارا آن چیزی است که در روشنی آسمانی خدایی شرکت دارد. این امر که «خوبی» برای ایرانیان شاید یک درونمایه‌ی معنایی دیگری داشته و نزد آنان گهگاه موجب تداعی معانی (یادآیاهای) دیگری می‌شده است تا نزد ما، من هیچ موجبی نمی‌بینم، که در کوشش برای بازگویی کردن جهان باورداشت ایران باستان، به زبان خودمان، از واژه‌ی خوب چشم ببوشیم. مفهوم «خوب» در جهان ما، یک زمینه‌ی رنگارنگ پیشین و همچنین درونمایه‌ی معنوی گوناگونی دارد؛ ولی این مفهوم همه جا یافت می‌شود. ما باید به یک مفهوم کلی و مشترک بسنده کنیم. یک اصطلاح ثابت برای نیروی پلیدی در گاهان وجود ندارد؛ ترکیب موجود Anra Mainyu ویژه‌ی اوستای نوین است. در گاهان نیروی زشت و پلید «مینویی است که دارای دروغ است» (۳۰۵)، مینویی که آگه است (۳۰۳)، «که انگره است» (۴۵۲)، «مینویی بد (آگه ۳۲۵) از این ترکیب استوارتر ترکیب Aka Manah «منش بد» (۳۲۳، ۴۷۵، و با به کار بردن آگه به صورت صفت عالی در ۳۲۱۳).

۲- بنا بر نظر ه. ریشلت H. Reichelt, Der steinerne Himmel, IF. 32 1913 ص. ۵۷-۲۳، این یک باورداشت همگانی هندواروپایی است. هرتل Hertel, Die Himmelstore im Veda und im Avesta IQF 2, 1924 مواد ودایی و اوستایی را بدین گونه تعبیر می‌کند که گنبد سنگی آسمان به عنوان دیوارهای برونی - که برون از گنبد آسمان است - خانه‌ی آسمان پنداشته می‌شده است و اینکه خورشید، ماه و ستارگان همچون درهای خانه‌ی آسمان گمان می‌شده، که از آنها روشنی آسمان از درون خانه‌ی آسمان

به جهان مردمان جریان پیدا می‌کرد. برای من این بازسازی تصویر جهانی آریایی باستان چندان روشن نیست. در یسن ۳۰۵ به نظر می‌آید که یک باورداشت ابتدایی تری وجود دارد.

ص. ۱۰۹: ۱- ه. ه. شدر *Iranische Beiträge I* (نک. یادداشت ۲ ص. ۱۵) ص. ۹۳-۹۰. ولی من نمی‌توانم با شدر هم‌داستان باشم که افسانه‌ی زوروان (این کتاب، ص. ۳۸۱ به بعد) به سادگی از راه تفسیرهای «هگلدی» این مورد گاهانی پدید آمده باشد (همانجا ص. ۹۲). تعبیر یسن ۳۰۳ به جهان فکری زوروانی را در موردی که شدر از دینکرت یاد کرده صریحاً رد می‌کنند؛ سنج، ص. ۳۸۴ همین کتاب. ص. ۱۱۱: ۱- ترجمه‌ی آندرآس: *Selbstherrlich* ترجمه‌ی کریستن سن: *Selvherskande*، ترجمه‌ی مارتین هاوگ: 'each of peculiar activity' در *Essay* ص. ۱۴۹.

ص. ۱۱۴: ۱- Hertel, *Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedas* (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۹۱) ص. ۵۷-۱۰۸. نظر او که آرمیتی در اصل *āramati* به معنای «نشیمگاه» برخلاف *aramati* که «ناآرامی» معنا می‌دهد، و وابسته می‌شود به تیره‌های دزدان کوچ کننده، برای من سراسر نپذیرفتنی است. ریشه شناسی *arəm-mati* را بارتلمه پذیرفته است. واب ۳۳۷.

ص. ۱۱۶: ۱- من *ahyāl* در بند ۶ بیت ۳ آ را به آرمیتی مربوط می‌دانم.
۲- به هر حال بندی که در دستور زبان کمی تاریک است به نظر می‌رسد که این اندازه روشن باشد.
ص. ۱۱۷: ۱- نک. همین کتاب ص. ۱۶۰.

۲- این نام باید در اصل اصطلاحی مربوط به آیین‌های پرستش بوده باشد، اصطلاحی برای گروه آیین، یک مورد شگفت همانند آن، اصطلاح فرانسوی *bien pensant* است، که یک مفهوم معمولی اجتماعی است و عضویت فعال در کلیسای کاتولیکی را بیان می‌کند.

۳- واب، ص. ۶۵۸.

ص. ۱۱۸: ۱- چنین است نزد ماریا و. سمیث که در یسن ۴۳، در سراسر آن، یک «در خود فرو رفتن دینی» می‌بیند *Studies in the syntax of the Gathas* ص. ۵۹ و بعد).

۲- نک. همین کتاب ص. ۳۱۱.

ص. ۱۱۹: ۱- نک. همین کتاب ص. ۳۱۲.

ص. ۱۲۱: ۱- *daēn m* «نگریستن» مفعول تأکیدی است از *daidyat* (سناک *-dāy*)؛ *yā...frādōišt* با حالت آرزویی در جمله‌ی نسبی بر پایه‌ی تطبیق وجوه بر حالت آرزویی جمله‌ی اصلی *daydyat* (پدیده‌ی است معمولی، سنج، از جمله یسن ۵۰۴). *mahyā čistōiš* بیت ۵ آ با *ārmatoiš* بیت ۴ آ همپایه شده است. این یکی از شیوه‌های معمول گاهانی است که مصرع‌ها را با یکدیگر سازش بدهند، به این معنا که مصرع نخست با مصرع نخست بیت بعدی و مصرع دوم با مصرع دوم بیت بعدی سازگار می‌شوند. وقتی، مانند اینجا، دو نامواژه‌ی همپایه به وسیله‌ی محل آنها در یک مصرع وابسته به یکدیگر شناخته بشوند، نیازی به یک حرف ربط نیست. یک نمونه به خوبی همانند، یسن ۴۳۱۳ است. نک. ص. ۲۱۴ این کتاب. این قاعده گاهی برای یافتن پیوند درست واژه‌ها رهنمون است، مثلاً در یسن ۴۶۳ (ترجمه‌ی آن ص. ۲۳۱ همین کتاب):

Kadā mazdā/yōi uxšānō asn m//aṇhōuš darəθrāi/frō ašahyā frārəntē/vərəzdāiš

səŋghāiš/saošyan t m xratavō.؟؟

اینجا همانندی میان مصرع‌ها نشان می‌دهد که نخست *anḥōuš darəθrāi vərəzdāiš səŋghāiš* با هم مربوط هستند، دوم واژه‌ی *ašahyā* که در حالت اضافه است مربوط به *uxšānō asn m* است، و *saošyant m xratavō* را عطف بیان باید دانست برای *uxšānō asn m ašahyā*. بر پایه‌ی این قاعده حتی می‌شود یک جمله‌ی تبعی به وسیله‌ی بخش‌های جمله‌ی اصلی از هم گسیخته شوند، چنان‌که مثلاً در یسن ۳۴۱۴، که جمله‌ی نسبی *ayōi...azgā* در بیت دو ب پایان آن در *xratēnš...vərəzēnā* بیت ۳ ب است، و آغاز آن بیت به وسیله‌ی بیت ۳ جدا می‌شود، و این آغاز وجود یک عضو همسان است برای بیت ۲ آ، و مانند این بیت به جمله‌ی اصلی مربوط است. همسانی میان مصرع‌ها در اینجا برای نشان دادن رابطه‌ی واژه *ayōi* از همه بهتر به عنوان حالت همراهی است که تابع *šyaoθanā* قرار می‌گیرد: «به وسیله‌ی کارهای با سخنان پیوند داده شده»؛ *āmatōiš* و *mahyā cistāiš* صفت در حالت اضافه هستند برای *šyaoθanā*.

۲- چنین است طبق نظر معمول. نک. واب ۴۱۹. *uštāna* هم معنا است با *īti* «زندگی»؛ یک نعل *uz-uštāna* است یعنی «بدون اوشتانه» است. در ادبیات پهلوی به جای آن جان (یا گیان > و یانا سنج. همین کتاب ص. ۱۶۲ با یادداشت شماره‌ی ۱) به کار می‌رود و چنین گفته می‌شود که جان دم فرو بردن و برآوردن است، که با باد پیوسته است، و هنگامی که انسان می‌میرد، پیکر با زمین، جان با باد یکی می‌شود (بندش بخش ۳ نک. گفتار من Questions در J.A. 214, 1924 ص. ۲۳۳-۲۳۲). ولی مفهوم *uštāna* به یک بررسی تازه‌ی نیاز دارد.

ص. ۱۲۲: ۱- به شرح زیر و اشکافی شده:

armatōiš nā spəntō, hvō čisti uxδāiš šyaoθanā <ašəm spənvat>; daēnā ašəm spəvat; xšaθrəm vohū mananḥā dadāt mazdā ahurō.؟؟

برای بررسی باورداشت دکنیا باید همچنین یادآوری کرد که، J. H. Kraemers در یک بازشکافی مفهوم دکنیا (در جشن نامه پآوری ۱۹۳۳ ص. ۲۳۷-۲۳۲ The 'Daēnā' in the Gathas، به نتایجی رسیده است که با نظریات من بسیار نزدیک است.

ص. ۱۲۵: ۱- سخنانی بدون معنای اطمینان بخش؛ یک حدس درباره‌ی واژه‌ی *baosava* در ص. ۳۴۲ همین کتاب آمده است.

ص. ۱۲۸: ۱- متن: *gātūmčā ahurāi/səvištāi sraošəm mazdāi=srošəm gātūmčā səvištāi ahurāi mazdāi*. ما در اینجا یک نمونه‌ی برای یک قاعده‌ی تغییر واژه‌ها می‌بینیم که تاکنون تقریباً هرگز توجه نشده است: هر گاه دو واژه به وسیله‌ی حرف *-čā* «او عطف» پیوسته شده باشند که پیرو همان قاعده‌ی باشد که واژه‌ی لاتینی *-que* و یونانی *-τε* (و با این دو از نظر ریشه یکی است)، یعنی به پاره‌ی دوم به صورت پسوند وابسته می‌شود (در لاتین مانند *terra marique*)، در این صورت ممکن است که در فن شعر گاهانی پاره‌ی دوم پیش از پاره‌ی نخست بیاید (یعنی مانند آنکه در لاتین گفته می‌شد *marique terra*). با وجود چنین تغییری پاره‌ی دوم باز هم از نظر فکری در جای دوم قرار گرفته است، سنج. *mānčā...dazdūm vaēdō.dum* و *viđuyē...mānčā daidyāi* یسن ۳۱۵ (ولی در یسن ۴۴۸ به این

صورت (mǣndāidyāi...vaēdyāi)؛ این نکته برای توجیه یسن ۳۳۸ مهم است. نک. ص. ۱۴۱ و یادداشت شماره‌ی ۲ این صفحه در این کتاب. یک همانند درست این نکته در شعر فنی ایسلندی است که در آن به جای ok y x می‌توان گفت ok y x. سنج. بند دوم شعر معروف Ynglingasaga بخش پنجم درباره‌ی آفریدن Gefion از b ru φxn ok átta / ennitungl, þars gingu / fyr vineyar víðri / valrauf, Seeland ؟؟fjogur haufuð یعنی: گاوران چهار سر داشتند و هشت «ماه پیشانی» (=چشم). برای نمونه‌های دیگر نک.: E. A. Koch, R. Meissner, Skaldisches Lesebuch T. 2. Halle 1931. زیرواژه‌ی ok. ویژگی گاهانی را ه. هارتمان بررسی کرده است (OLZ 40, 1937, Sp. 148)؛ ولی ندیده است که اینجا تنها یک تغییر جای اعضای جمله وجود دارد و این تنها ویژه‌ی شعر و اختیارات شاعری است (در هیچ یک از زبان‌های هندوژرمنی پسوند -que- به جزء واقعی نخستین چسبیده نمی‌شود).

۲- زمانواژه‌یی که در اینجا به کار رفته Kaēš- است. در این باره نک. ص. ۶۵.
ص. ۱۲۹: ۱- «به یاری و هومنه دانستن» و کمتر به یاری انسان (۳۱۵)؛ برای Vaēdǣmna نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۹.

ص. ۱۳۰: ۱- «ای کسی که نزد خود اشته... را نگاه می‌داری»؛ ترجمه: بارتلمه: «به کسی که من درستی کردن را خواهم سپرد» و دیگر روشنگران هم مانند این هستند، یعنی nipāqhē را نخستین کس تکیه میان تاش شرطی از S. Aorist (زمان گذشته‌ی بی‌مرز) گرفته‌اند (ar. ni-pā-s-ai). به همین گونه در یسن بعدی ۴۹۸. ولی این ناشدنی است. نخستین کس تکیه میان تاش شرطی از زمان گذشته‌ی بی‌مرز (1. Sg. Konj. Med.) در گاهان به -ai پایان می‌یابد. (mānghāi یسن ۴۳۴)؛ از این گذشته زردشت نمی‌تواند فاعل این جمله باشد، زیرا در این صورت معنی آن این است که او با کمال شگفتی با بالاترین خدا یکی فرض شده است. من nipāqhē را در اینجا و در یسن ۴۹۱۰ دوم کس تکیه میان تاش، زمان کنونی اخباری (ar. ni-pā-sai) می‌گیرم. و این صورتی است که برای آن اتفاقاً در گاهان نمونه‌یی از زمانواژه‌ی بی‌میانوند واکه‌بی (athématique) وجود ندارد، ولی بدون تردید باید همین گونه ساخته می‌شد.

۲- «اینها را تو نزد خود نگاهداری می‌کنی» نک. آخرین یادداشت «که نیمه، آرمیتی و ایژا است»، nōmascā yā ārmaitiṣ īzācā روشنگری معمول (ماریا و. سمیث: and [their] veneration, [and]) «that which [is their] piety and zeal» از روی ناچاری است. من yā را مربوط به nōmas- می‌دانم، با سازگار کردن جنس‌ها با هر دو خبر ماین جمله، یعنی ārmaitiṣ و īzācā. سنج. لاتین haec est pugna cannensis (نماه خنثی است).

ص. ۱۳۲: ۱- سنج. ص. ۲۸۲

۲- ه. و. بیلی āyapta را از -yam- که از yap= درست شده می‌داند (جشن نامه‌ی پآوری ۱۹۳۳ ص. ۲۳). استدلال بیلی در این باره وجود تبدیل m و p است که در ایرانی میانه غربی در زمانواژه‌هایی که به -m- پایان می‌یابند دیده می‌شود، و به نظر می‌آید که در صورت‌هایی که با -mt- که بعد -pt- شده است آغاز شده. ولی چگونه بیلی این دگرگونی را توجیه می‌کند بر من روشن نیست. ناگزیر شاید به یک واژه‌ی مفروض a-yam-ta گواهی می‌جوید که بعد āyapta شده است. اما از یک سو صورت ayamta در این مرحله‌ی بسیار کهن قابل تصوّر نیست (āyata < āymta)، از سوی دیگر خوب می‌دانیم که -mt- در زبان گاهانی

چگونه درست شده: *apayantā* در یسن ۳۲۹ > *apa-yamta*؛ *ĵantu* در یسن ۴۴۱ > *ĵam-tu* از ستاک *gam-* و. هتینگ خودپسندانه، و همچون چیزی که بسیار بدیهی و پیش پا افتاده است به من گزارش می‌دهد که *ayapta* از *yam-* گرفته شده است (GGA 1935 ص. ۱۳)؛ و موضوع را هم شایسته استدلال نمی‌داند. باری من این ریشه‌شناسی را رد می‌کنم.

ص. ۱۳۳: ۱- *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien II: Altindischer Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung* MO 21, 1927 ص. ۱۸۴-۱ به‌ویژه ص. ۱۴۸ به‌بعد، ۱۵۸ و بعد؛ *Tod und Unsterblichkeit im vedischen*؛ *Glauben* (نک. به یادداشت شماره‌ی یک ص. ۸۵) بخش ۱ ص. ۳۵۱ به‌بعد.

۲- بنونیست *urvan* را از ریشه‌ی *ur-van* و ستاک *var-* می‌گیرد (گزیدن) یعنی «آن کس که برمی‌گزیند» (Duchesne-Guillemin, *Les Composes de l'Avesta* ص. ۸۴). نک. یادداشت شماره ۱- صفحه ۶۳. برای بررسی درباره باورداشت و هومنه باید در نظر داشت که پیش از اینها *A. J. Carnoy* کوشش کرده است که برداشت معمولی مجز و یک سویه را از *وُهومنه* از میان ببرد (*The character of Vohu Manah* در جشن نامه‌ی *ج. براون* ۱۹۲۲ ص. ۱۰۵-۹۴). او معناهای گوناگون را به چهار گروه بخش می‌کند ۱- این اصطلاح مربوط می‌شود به صورت‌های روح دینی و دین به‌طور کلی؛ ۲- معادلی است برای مرد دینی و انجمن دینی؛ ۳- تعیین هویت بهشت است ۴- نامی است برای روان نگهبان چهارپا؛ ولی در بیان این نظرها یکسره به راه‌های دیگری می‌رود تا من. درباره‌ی و هومنه به‌عنوان آفریننده‌ی چارپا نک. ص. ۲۸۲ همین کتاب.

ص. ۱۳۵: ۱- *aša kātθwā darasānī / manasčā vohū vaēdemnō* اینجا *aša* را با آخرین واژه‌ی بیت *Vaēdemnō* باید پیوسته دانست «انبار و شریک اشه»؛ *θwā* ظاهراً مربوط است به *اهورمزدا*. اینکه دو واژه‌ی بسیار پیوسته با هم این چنین از هم جدا می‌شوند، که بیت با واژه‌ی قید تبعی آغاز می‌شود و با واژه‌ی اصلی به پایان می‌رسد، چندان کم نیست، و چنان‌که پیداست از جمله شیوه‌های سبکی شعرگاهانی است. از آن جمله در یسن ۳۴۱ بیت ۳ که واژه‌ی نخستین *āēš m* قید است برای واژه‌ی *daštē* در یسن ۴۴۲ بیت ۵ *hīm* که پیش از آن تنها یک حرف نفی *mōitt* است که در آغاز بیت آمده و مفعول آخرین واژه *frādaighē* است. درباره‌ی جانشین حالت ندایی اشه نک. ص. ۱۳۰ این کتاب.

۲- بیرونی همچنان اشه را با راستی (الصدق) ترجمه می‌کند. آثارالباقیه (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۷) صفحه ۲۱۹ سطر ۱۷.

ص. ۱۳۶: ۱- *Die Sonne und Mithra im Awesta* IQF 9, 1927 ص. ۱۴، ۷۸ *Beiträge zur Erklärung des Awestas und Vedas* (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۹۱) ص. ۲۰ به‌بعد؛ بنا به نظر هرتل ستاک *ar-* که واژه‌ی *aša* از آن ریشه گرفته است، به معنای «پرتو افکندن، روشن کردن، سرخ شدن» است. بارتنت *Barnet, JRAS 1928* ص. ۱۸۵ یادداشت شماره‌ی ۲ در این نظر تردید کرده و دیگران نیز با هرتل سخت اختلاف نظر دارند. معمولاً *aša* و جز آن از ستاک *ar-* گرفته می‌شود که در یونانی *α ἰσχω* «به هم پیوند دادن»، در لاتین *(ars) arti* «چالاکي، هنر» وجود دارد.

۲- سنج. یسن ۳۲۶/۹، ۵۱۲/۱۵، ۲۹۸، ۳۴۳ (ولی در آنجا چنین است: *at tōi...ahurā...ašaičā dāmā*).

ص. ۱۳۷: ۱- درباره‌ی *maēθā* و *šašaoxšayantā* نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۴۳.

ص. ۱۳۹: ۱- یشت ۱۴، ۱۶، ۱۷ JQF 7 ص. ۲۰۳-۲۰۲.

ص. ۱۴۱: ۱- من از لومل پیروی می‌کنم که *xšθrā vərəzēnyā* می‌خواند (Contribution to an Interpretation of the Gathas در جشن نامه‌ی پآوری ۱۹۳۳ ص. ۲۸۵-۲۸۱ به‌ویژه ص. ۲۸۳ و بعد).

ص. ۱۴۳: ۱- متن *yaēšm tu ahurā / irixtəm mazdā vaēdištō ahī* بارتلمه: «به‌بی‌شرمی‌هایی که برون رفتِ آنها را، ای مزدا، اهوره، از همه بهتر می‌دانی» و در آن *Yaēs m* به *āēnaṇh m* در بیت یکم برمی‌گردد. مانند این است ترجمه آندراس واکر ناگل (NGGW 1913 ص. ۳۸۰): «برای آن بی‌شرمانی که تو ای سرور دانا از همه بهتر می‌شناسی» و ماریا ویلکنس سمیث: (گناهانی) که پایان آن را تو ای اهورا با حکمت بهترین داننده هستی. اما این تعبیر از این جهت با شکست رو به رو می‌شود که *irixta* و همچنین نامواژه‌ی *raēxənah* که از همین ستاک است، در جاهای دیگر برای نیکی و چیزهای آسمانی به کار می‌رود. در واقع معنی چندان روشن نیست، ولی اگر تنها معنی اصلی ستاک *raēk-* «گذاشتن، رها کردن، آزاد کردن» درست در نظر گرفته شود، همه جا درست درمی‌آید. یسن ۴۴۲: *hvōzī ašā spəntō / irixtem vispōibyō* *hārō mainyū / ahum.biš urwaθō mazdā* باید بازشکافی شود:

hvōzī urwaθō, mazdā, (yā) ašā spəntō (yasčā) irixtəm vispōibyō ahum.biš hārō mainyū

«زیرا آن کس یک اوروژته است، ای مزدا، که به میانجی‌اشه تأثیر به‌سزایی پدید می‌آورد، و به میانجی مَینِیو، اهوم بیش را که بر همه ایریخته است احساس می‌کند». اهوم بیش گویا یک بازگویی است از اشه که به عنوان نیروی مقدس دانسته می‌شود (همین کتاب ص. ۲۱۲): *ahūm biš vīspōibyō irixtəm* «نیروی اشه که زندگی را درمان می‌کند، که برای همه آزاد گذاشته شده است» یعنی برای همه به کار برده می‌شود و همه را به آن دسترس است. نیروی آسمانی یا «خود را خالی می‌کند» «خالی می‌شود» سنج.

vaṇhəuš mananḥō ašā vy m ۴۸۷ «خالی شدن و هومنه به میانجی اشه» (همین کتاب ص. ۳۰۹)، از اینها گذشته نک. همه‌ی باورداشت مربوط به تویشی (ص. ۱۴۱ و بعد، ۱۷۹ این کتاب) و همچنین اصطلاح *ašəm hap-* یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۰۶). همین باورداشت در نامواژه‌ی *raēxənah* وجود دارد، که باید چنین معنایی داشته باشد: «آنچه که از شهریاری آسمانی بر مردم ریخته می‌شود» یعنی ریزش نیرویی که به کار نیکان می‌آید و به بدن زیان می‌رساند، چنان که به روشنی در یسن ۳۴۷ گفته می‌شود: «سوزندگان» به سبب شرکشان در وهومنه رنخنه‌ها را درمان بخش (*āspan=aspan*) می‌کنند برای آنان که گزینش آزمایش آتش را دارا هستند (*sēnghu* از *sēngha*) ولی دردناک (*sādra*) برای اوشورو *ušəurū* و با این واژه به روشنی انجمن دینی دشمنان نشان داده می‌شود. بخشش آسمانی که با ریزش (فیضان) این نیرو بهره‌ی خوبان در حالت خلسه می‌شود در یسن ۳۲۱۱ آمده است: پیروان دروگ نگرشی وارونه به کار می‌برند *anuhīščā anhvastā apayaitī raēxənaṇhō vaēdem*، یعنی برای آنان که از آهوی‌ها و آهوها (نک. ص. ۱۴۶ این کتاب) دارایی رنخنه را بگیرند. از پرتو این موارد می‌توانیم یسن ۳۲۷ را هم روشن کنیم. برگشت ضمیر *yaēs m* به واژه‌ی *jōyā* است؛ جمله‌ی نسبی همسان جمله‌ی نسبی *yā jōyā* *sənghaitē* در بیت پیشین است. درباره‌ی واژه‌ی *jōyā* بارتلمه در وب ص. ۶۰۸ به نادرستی داوری کرده است. این واژه از واژه‌ی *jayāiš* در یسن ۵۰۷ جدا نیست؛ آن را باید یک واژه دانست *jōyājaya* خنثی،

آن هم به معنای «سود، بهره» در یسن ۳۲۷ بهره در آزمایش آتش و در یسن ۵۰۷ جایزه‌ی پیکار است. پس
 Jōyā yaēs m irixtām vaedištō ahī یعنی «بهره‌هایی که بخش کنار گذاشته‌ی آنها را تو از هر کس بهتر
 می‌شناسی»

ص. ۱۴۴: ۱- چنین باز شکافته می‌شود: و پدِ پشنای (مفعول به واسطه=حالت بایی) /یژ/ =چیت (مبتدا)
 ... آنژَ چَریتی (خبر) و هوخْشَرم و ئیرِیم (مفعول). چون از Vidiš- یک نامواژه‌ی vīdišā ساخته می‌شود (که
 در واپ ص. ۱۴۴ به غلط توجیه شده) از این رو من در vi-dīš یک گونه ساخت حالت آرزویی می‌بینم
 (نک. Whitney, A sanscrit Grammar³, Leipzig-London 1896 بند d ۱۱۴۹؛ سنج. Jijisā واپ ۶۰۹
 برای صورت آرزویی Jijisāiti همانجا ۵۰۳) بدون تکرار ریشه از vi-dāy «یک کار آزمایش آتش ترتیب دادن»
 (همین کتاب ص. ۱۳۷)، یعنی واسطه‌یی که «برای خود عمل یک vidāti (یک کار سوگند با آزمایش آتش)
 را آرزومند است». مفعول xšaθrəm vairīm یک قید bagəm aibi.bairištām می‌گیرد، که تاکنون یکسره
 نادرست بازگو شده است (بارتلمه: پارساترین بهره، ماریا و. سمیت: بخشی که از همه برتر است)، یک
 صفت عالی که مستقیماً از ستاک زمانواژه‌ی متعدی گرفته شده باشد، بنا بر نظری. واکرناگل، همیشه
 معنای متعدی دارد. از این رو باید aibi.barištām «آنکه از همه بهتر را با خود می‌آورد» معنا بدهد، bagəm
 باید مفعول آن باشد و از طرفی صفت باشد برای xšaθrəm vairīm.

ص ۱۴۵: ۱- «یک ratu درستی را برگزیده است» čistā arəš.ratum؛ به ترجمه اطمینانی نیست. من
 همه جا ترجمه‌ی سنتی arəš «راست، درست» را نگاه داشته‌ام «همچنین است در مورد صفت arəšva ولی
 به راستی این واژه‌ها را نمی‌شود از واژه‌ی arəši «الهام» که در ص. ۲۰۸ از آن سخن رفته است، جدا کرد. اگر
 جمله‌یی را که بالا یاد شد، بخوانیم واژه به واژه روشن کنیم تقریباً به چنین ترجمه‌یی می‌رسیم «(آن که)
 رتویی را که در حالت الهام (سرشار از خدا) است از خود پرتوافکنی کرده است» (čistā میان تاش
 Medium است)؛ درباره‌ی رتو نک. ص. ۱۴۵ و بعد.

۲- ودایی MO 26/27, 1932-33. Kratu ص. ۹۰-۱.

ص. ۱۴۸: ۱- ودایی taviši «نیرو، توانایی» همچنین «وسیله‌ی توانایی»؛ «نیروی روانی» ستاک آن tu-
 «توانا بودن» است. ستا: taviš در یسن ۲۹۱ به معنای «زور» است

۲- متن: aməratāsčā utayūiti haurvatās draonō.؟ اوتَه یوتی در حالت بایی (komitativ) است و
 روی هم با هئورواتاس یک مفهوم یگانه درست می‌کند: هئورواتات با اوتَه یوتی؛ آمِرتاسچا جزء دوم
 است که جلوتر آمده با افزوده‌ی čā- (این کتاب یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۲۳)، از نظر فکری پس از
 اصطلاح یک دست اوتَه یوتی هئورواتاس قرار گرفته است. اگر واشکافه شود چنین می‌شود:
 اوتَه یوتی هئورواتاس آمِرتاسچا دَرَوَن که در آن دَرَوَنه عطف بیان است برای آمِرتاس؛ اینجا ما دو جزء
 داریم ۱- هئورواتات؛ اوتَه یوتی ۲- آمِرتات که draonah است.

۳- naman namā / ʔaṭ Kəhrpēm utayūiti / dadāt ārmaiti ʔaṭ naman.؟ واژه‌ی naman ۳۵۹
 یکسره غلط توجیه شده است، آندراس به درستی از ستاک an- به معنای «نفس کشیدن» دیدن، گرفته است،
 ولی معنای (روان) که به آن داده است، نمی‌تواند درست باشد و با دو مورد دیگر که این واژه می‌آید (۴۴۲،
 ۴۵۱) سازگار نیست. شکل utayūiti را آندراس صورت حالت فاعلی تکی می‌گیرد، و این واژه را صفت

می‌پندارد برای ārmaitiš، ولی به‌نظر من نادرست است زیرا این واژه همیشه نامواژه است. من این واژه را به‌این صورت حالت رایبی بیشین می‌گیرم و مفعول dadāi، بیشین (به‌جای تکین که همیشه دیده می‌شود) برای واژهی Kəhrpəm که بیشین است، آمده است؛ شکل آخرین، بدون تردید اضافی بیشین است (به‌جای Kəhrp m؟؟) و صفت است برای Utayūtiš. این واژه به‌صورت نابسته (asyndeton) با واژهی nmā یکی شمرده شده است؛ نابستگی، از راه قرینه‌سازی هر دو واژه، که با هر کدام یک مصرع پایان می‌یابد، آسان شده است.

ص. ۱۵۰: ۱- ستا. miθwa-miθwana-miθwara- «جفت شده، جفت، یکی شده»؛ هندی mithas «به‌صورت مبادله» (نک. ص. ۳۳۳ این کتاب)، mithunā «جفت شده»؛ «جفت». (۴۵۴) ۲- متن:

at tōi mazdā tēm mainyūm / ašaoxšyantā sarəidyayā // X^vāθrā maēθā mayā / vahištā barətu manəhā.؟؟

اینجا به‌نظر من ašaoxšyantā نگارش غیردقیقی است از ašā uxšyantā که مفعول آن tēm mainyūm است و صفت است برای اضافی دَوین sārəidyānā؟؟؛ این اضافه مربوط است به maēθā که در حالت کُنایی تکین است و فاعل است برای barətu. صورت mayā نگارش نادقیقی است از moy yā mōi=yā، جمله‌ی نسبی برای x^vāθrā سنج. mōi yā/ gaēθā؟؟ یسن ۴۶۸، vaočā mōi yā یسن ۴۸۲، که بدین‌گونه باید از هم باز شکافت:

maēθā sarəidyayā tēm mainyūm ašā uxšyantā barəntū x^vāθrā yā mōi.؟؟

۳- متن: ānuš.haxš ārmaitiš / mainyū pərəsaitē yaθrā maēθā: «بدین‌گونه باز شکافی باید بشود: yaθrā ārmaitiš anuš.haxš pərəsaitē mainyū maēθā دربارهی وضع جمله نسبی، سنج. یسن ۳۱۵ بیت ۲ (این کتاب ص. ۲۰۸ و یادداشت شماره ۱)؛ ۳۴۵ بیت ۱ ašā yaoθanāi mazdā yaθā vā haxmī.؟؟ در شعر لاتین بسیار عادی است که ضمیرهای نسبی، قیدهای نسبی و حرف ربط‌های نسبی به‌این صورت به‌جای اینکه در آغاز جمله بیایند، در میان جمله، و غالباً در پایان جمله، به‌کار می‌روند؛ ماروزو (Marouzeau) در یک سخنرانی، در کنگره‌ی زبان‌شناسان در گُنهاک ۱۹۳۶ ثابت کرد که در این نکته یک ویژگی کهن از زبان‌های زنده دیده می‌شود.

ص. ۱۵۲: ۱- J. Stadling shamanismus i Norra Asian (Populära etnologiska skrifter) به‌کوشش C. V. Hartman شماره‌ی ۷ استکهلم ۱۹۱۲، ص. ۱۱ به‌بعد.

ص. ۱۵۴: ۱- واب ص. ۱۱۱۰.

ص. ۱۵۵: ۱- ماریا و. سمیت Studies in the syntax of the Gathas ص. ۵۴ و بعد.

۲- Jivanji Jamshedji Modi, The Religious Ceremonies and customs of the Parsis Bombay 1922 ص. ۱۵۷-۱۰۲.

۳- این کتاب ص. ۳۶۷.

ص. ۱۵۸: ۱- نک. Jackson, Zoroaster... ص. ۲۱ و بعد، ۷۵، ۷۷. دربارهی تازه‌ترین خیال پردازی‌های سنسجیده دربارهی این سرود گاهانی نک. ص. ۳۵۷ همین کتاب.

ص. ۱۶۰: ۱- من در اینجا از روش معمول پیروی می‌کنم که vadəmnō را انباز واژه‌ی میان‌ناش (Part. Med.) از ستاک vad-، هب. vadati به‌معنای «سخن گفتن» می‌گیرند (واب ۱۳۴۵). ولی باید بر آن بیافزاییم که من در درستی این روش بی‌اندازه تردید دارم. این تنها جایی است در زبان‌های ایرانی که وُڊ- به‌معنای سخن گفتن می‌دهد. در اوستا به‌جز اینجا همه جا وُڊ- به‌معنای «رهبری کردن» است. از آنجا که این نیم بیت یک هجا کم دارد پیشنهاد من این است که به‌جای vadəmnō خوانده شود: vadayamnō، و این گونه‌یی خواندن است که به‌نظر من از میان‌گونه‌های دیگر vadimanō، vīdimanō، vaedəmanō، vaēdimanō به‌این صورت متوجه (۳۵۵) صورت واداشتی (Kausativ) معمولی از ستاک وُڊ «راهبری کردن» یعنی upa-vādayeiti، در وندیداد به‌معنای «زنی به‌همسری به‌کسی دادن» است (سنج. لاتین uxorem ducere) گلدرن هم قطعه‌ی مورد نظر را با همین معنا توجیه کرده است (نک. واب ۱۳۴۵)، ولی واژه را مربوط به‌داماد می‌کند و این جور در نمی‌آید. به‌عکس در مربوط کردن به‌پیشوای دینی در حال خدمت (airyaman، نک. همین کتاب ص. ۲۷۱) که بدون تردید در همه‌ی این سرود گاهانی این واژه رهنمون است، مانعی وجود ندارد؛ در آن صورت چنین معنا می‌دهد آن کس را «که با نیروهای خود (به‌وسیله‌ی پیشه‌ی خود) به‌همسری می‌دهد» (صفت میان‌ناش مانند yazəmnā «قربان‌کنان، یزش‌کنان») یعنی «کسی که آیین را انجام می‌دهد». در این صورت باید این تگه چنین ترجمه شود: «آموزه‌هایی را، می‌خواهم، در صفت خود به‌عنوان انجام‌دهنده‌ی آیین زناشویی، فراگویم به‌دوشیزگان رسیده برای زناشویی و به‌شما [مردان جوان؛ یا: شما هموندان حاضر در انجمن]».

ص. ۱۶۱: ۱- بیت سوم druǰō āyesē hōiš piθā tanvō parā. واژه‌ی ناروشن هُویش پِشا که بار تلمه آن را یکسره خراب می‌داند، در واقع جدا کردن ساختگی واژه‌ی haēšpiθā است که در روزگاران بعد دیگر دانسته نمی‌شده، و یک صورت دوم کس بیشین، زمان کنونی اخباری از ریشه‌ی haēšpaēti است که برمی‌گردد به‌ریشه‌ی سخت spa- زمان کنونی spaya- «(به‌دور) افکندن» (واب ۱۶۱۵؛ سنج. zao zao-mi «بانگ می‌زنم، یسن ۴۳۱: در زبان سانسکریت باید sespitha sespeti می‌شد). پس از اینکه haēšpiθā به‌صورت دو واژه از هم جدا شده درآمده، واژه‌ی نخست آن را بنا بر قاعده‌ی واژه‌های یک هجایی hōiš نوشته‌اند (mōi, stōiš). واژه‌های druǰō āyesē واژه‌هایی هستند که به‌منظور اجرای دستورهای صحنه‌ی نمایش، در متن به‌کار رفته؛ برای āyesē، که یک مفهوم معمولی در سرودهای نیایشی است، نک. واب ۱۲۸۸ و بعد (به‌گمان من ریشه‌شناسی که برای آن داده شده نادرست است؛ این واژه به -yam- بستگی پیدا می‌کند ص. ۱۲۶۳).

۲- در بیت سوم yavaŋ āzuš zrazdišto / būnōi haxtayā. این بیت در تاریخ تفسیرهای اوستایی گرفتار سرنوشت شگفت انگیزی شده است. صورت زَرزدِشتو ساخت صفت عالی است از زمانواژه‌ی zrazdā- واژه‌ی āzu تنها در همینجا دیده شده است، هَخْتِیا (بهتر است haxtyā؟ خوانده شود بنا بر دست نویس K 5 و دیگر دست‌نویس‌ها) نامواژه‌یی است در حالت اضافی دوین از haxti (هب. Sakhti صورت فرضی بار تلمه haxt نامحتمل است) «بخش درونی ران»؛ بووَنه واژه‌ی همگانی است برای «بُن، بخش پایینی هر چیزی». زمانواژه‌ی زَرزُد- برابر ایرانی است برای واژه‌ی هندی -śraddhā، که از روزگار پیشین با واژه‌ی لاتینی Credō یکی شمرده می‌شود؛ این یک زمانواژه‌ی مرکب است که بخش نخست آن ستاک لاتین

واژه‌ی *cor, cordis* «دل» است - در ایران از روی واژه‌ی معمولی برای «دل»، *zrd-* ساخته شده است - و بخش دوم آن *dhā-* «نشانیدن، نهادن، قرار دادن» است؛ پس بر روی هم معنای این واژه «دل بر چیزی نهادن، دل در جهتی سپردن» است. از آنجا که واژه‌ی لاتینی *credo* به معنای «ایمان داشتن» است و واژه‌ی هندی *śraddha-* معنایی نزدیک به آن را می‌تواند داشته باشد، از این رو بی‌درنگ زردا- را «ایمان آوردن» در جهت دینی آن معنی کرده‌اند. ولی جا دادن «بن ران، بیخ ران» در یک همبستگی دینی دشوار می‌نمود، از این رو به تعبیری شگفت‌انگیز پناه بردند: بارتلمه «تا» (۴۵۶) آنجا که مؤمن‌ترین تلاش در گوشت و خون شما جایگزین شود» ماریا و. سمیث «تا آنجا که همّت پر از تسلیم در دل زن و شوهر موجود است» که بنا بر آن «هر دوران» به معنای «زن و شوهر» گرفته شده است؛ در واقع واژه *zrd-* با همه‌ی واژه‌های ساخته شده‌ی از آن یک بار هم، مفهوم «ایمان»، آن معنای مسیحی ما را («اعتماد قلبی به خدا»)، که برای ایرانیان یکسره بیگانه است، نمی‌دهد. دل و قلب نزد ایرانیان جایگاه ایمان و اعتقاد به معنای دینی آن نیست بلکه جایگاه احساسات است. واژه‌ی هندی *śraddhā* در واقع به معنای «اعتماد کردن، راست انگاشتن» و همچنین «چیزی را پذیرفتن» هست، ولی در کنار آن «در آرزوی چیزی بودن» هم هست، و این معنا در واژه‌ی *śraddhā* انفرونی دارد: خواهش نفسانی، در حسرت و آرزوی چیزی، «آشتها» همچنین خواهش‌های یک زن آستن برای خوراک‌های ویژه (ویار). واژه‌ی ایرانی *zrd-* با واژه‌های ساخته شده از آن، همه جا رسانده‌ی مفهوم «تلاش، خواست سوزان برای چیزی، تلاش کردن برای چیزی، از خواست شدید، با شادی برای چیزی سوختن» است؛ یک نمونه‌ی بسیار آشکار برای معنای بیشتر معنوی را یسن ۳۱۱ به دست می‌دهد (این کتاب ص. ۲۰۴). پس معنای آن این است: «تا هنگامی که آژو سوزنده‌ترین خواهش‌ها را در تو ران‌ها پدید می‌آورد». معنای آژو در اینجا از بافت سخن به روشنی بسیار دیده می‌شود: *quamdiu penis in infima parte crurum (=in cunno) vehementissime ardet.* در ترجمه من این اصطلاح آشکارا را در پرده بازگو کرده‌ام. ترجمه‌ی پهلوی - که بارتلمه، واب ۳۴۴، نک. زیر واژه‌ی *āzav-* آن را یکسره بد فهمیده است - در اینجا یک بار معنای بیت را درست در پیش چشم داشته است.

۳- اینکه «مزد» در این محفل، که به هیچ روی از طرفداران متعصب درست نشده بود، یک چیز مجزّد نیست، بلکه چیزی است که در هر موقعیت در عالم واقع در دسترس است، به اندازه‌ی روشن است که تنها اشاره‌ی به آن کافی است. درباره‌ی نقش پتوروچیستا در این سرود گاهانی نک. ص. ۲۷۳ همین کتاب.

ص. ۱۶۱: ۱- در گفتگوی میان سروشه و دروگ در وندیداد ۱۸ (اینجا ص. ۶۷) از این نیز سخن می‌رود که یک مرد چه باید بکند هر گاه از او در خواب ناخواسته نطفه‌ی ریخته باشد (۵۳-۱۸۴۸). اگر دست به اقدامی نزند، دروگ را با نطفه‌ی ریخته شده آبهستن می‌کند. برای پیشگیری باید، پس از خواندن نیایش، این نماز را برای آرمیتی بر پا دارد: «تو ای آرمیتی اثربخش، این مرد را بدین گونه به تو می‌سپارم، این مرد را به هنگام نوسازی پرنروی *frašō.karəti* همین کتاب ص. ۲۲۸) جهان به من باز ده، همچون کسی که گاهان را می‌شناسد، کسی که یسن را می‌شناسد، کسی که آموزه را پژوهش کرد، کسی که [آن را] به یاد می‌سپارد، کسی که دارای این تجربه است که هستی او با هستی خدا یکی است؛ و تو به او نام *آتو داته* یا *آتو چیثره* یا *آتو زنتو* یا *آتو دهیو* یا یک نام دیگر از گونه *آتو داته* بدهی» (۵۲-۵۱). نطفه بنا بر باورداشت آریایی یک «مرد کوچک» است، یک عضو زاییده نشده‌ی تیره است. همه‌ی تشریفات متوجه این نکته است که برای

پیش از جمله‌ی اصلی کا-اورو/اخشیت قرار گرفته‌اند. مصدر مند/یدیای دو مفعول دارد: ۱- yā tōi (بر خلاف ādištiš=ādištīm yātōi «دستوری که از سوی تو است» = «چهره‌یی که تو به من می‌نمایانی» (بر خلاف واب ص. ۳۲۱)، ۲- yā uxδā (=uxδā yā) frašī vohū mananḥā (۴۵۸) که اوخذ/ا مفعول تأکیدی است در ساختمان دقیق و درست: سخنان رایزنی کردن = سخنانی از راه رایزنی به دست آوردن. مصدر وئیدیای مفعولش یک ضمیر اشاره‌یی است در حال «را»یی بیشین خنثی که به صورت حرف ربط yā در جمله‌ی نسبی یاچا اشا انگهئوش آریم، که چا به راستی مربوط به وئیدیای، که پیش قرار گرفته، می‌باشد و انگهئوش اضافه‌ی جنسی برای یا است. در جمله‌ی اصلی Kā mō urvā vohū urvāxšaī āgəmat.tā (به جای āgəmatā، چنان که gat.tōi به جای gatōi در یسن ۴۳۱) تاکنون همیشه آگمتا را به عنوان خبر جمله گرفته‌اند و ووهو را به عنوان نامواژه‌ی خنثی در حالت مفعول آماجین و اورو/اخشیت را به عنوان صفت فاعلی برای آن گرفته‌اند. بارتلمه: «چگونه روان من در خوبی خوشبختان سهم خواهد داشت؟»، ماریا و. سمیث: «چگونه می‌تواند روح من به نیکی پیشرفته برسد» ولی اورو/اخشیت از صورت همانند خود در یسن ۳۴۱۳ که بدون هیچ گونه تردید صورت صرفی یک زمانواژه است و از urvag- «پیمودن» گرفته شده، جدا نیست؛ در یسن ۳۴۱۳ آن واژه صورت سوم کس بیشین اخباری بی‌مرز (Aorist) است، اینجا سوم کس تکیں شرطی بی‌مرز است. پس این خبر جمله است و ووهو آگمتا حالت «بایی» است به معنای همراهی.

ص. ۱۶۷: ۱- صورت معمولی آن انباز واژه‌ی میان تاش یعنی vaēdōmna است، که غالباً یکی شده با یک نامواژه‌ی حالت «بایی» (یسن ۲۸۵ ašā سنج. یادداشت ۱، ص. ۱۲۹؛ یسن ۳۱۲۲ mananḥā؛ یسن ۵۱۱۹ daēnayā؛ یسن ۴۳۱۴، و در ۴۸۳ مطلقاً حالت بایی است). اسم معنی از این واژه vaedana است با حالت اضافه (vañhōuš vaēdōnā mananḥō) «برپایه‌ی انباز بودن در وهومنه» (۳۴۷)، نفی آن چنین می‌شود: (vañhōuš ēvistī mananḥō) «^{*}br̥visti < a-visti» برپایه‌ی انباز نبودن در وهومنه» (۳۴۹). این واژه‌ی آخر از همه از ستاک vaēd- «یافتن، بهره یافتن، رسیدن» می‌گیرند (واب ۳۴۹)، ولی در این صورت باید برابر مثبت آن هم یعنی vaēdōnā، که بارتلمه و دیگران آن را از vaēd- «دانستن» می‌گیرند (واب ۱۳۱۵)، از ستاک vaēd- به معنای رسیدن باشد؛ در ریگودا vēdāna به معنای «دارایی، تصرف» است. واژه‌ی میانجی vaēdōmna را همه از vaēd- «دانستن» می‌گیرند که از آن صورت‌هایی با پسوندهای میان تاش دیده می‌شود (سنج. Benveniste, Les infinitifs avestique Paris ۱۹۳۵ ص. ۸۰ و بعد) اما با توجه به وئیدمنه و اویستی من ترجیح می‌دهم که آن را هم با vaēd- دوم یعنی دانستن پیوند دهم. من حدس می‌زنم که وئیدمنه یک واژه‌ی میانجی به معنای اصلی و واقعی خود نیست، بلکه یک صفت همانند میانجی است که با پیوست مستقیم به vaēdōnā و نامواژه‌ی vaēda «(دارایی» (۳۲۱۱) ساخته شده است. آن وقت وئیدمنه (کسی است که انبازی و دارایی (به معنای معنوی آن) را پدید می‌آورد، می‌سازد «از نظر معنا دارا و توانگر می‌کند»)، «رسماً می‌پذیرد» «آغاز می‌کند»؛ حالت بایی این واژه (aša و جز آن) در اصل ممکن است وسیله را بیان می‌کرده است.

ص. ۱۶۸: ۱- در اوستای نوین Garō nmāna. بدیهی است Garō dāmāna نزد هر تل به معنای «خانه‌ی تابش» است (Die Sonne und Mithra im Avesta IQF ۹ ص. ۱۰ و جاهای دیگر)؛ اما از آنجا که

سرودها هم برای او تابش‌ها و پرتوهای هستند (7 IQF, 14, 16, 17, yašt ص. ۱۱۹، ۱۲۵ و جاهای دیگر) از (۴۵۹) این رو اختلاف چندان بزرگ نیست.

۲- بدین گونه از هم باز می‌شود: *tōi vīspā mainyōuš-čā ī vanhōuš* (پیش از *syaoθanā* می‌آید) - *ī pairi- spəntahyāčā nərəš syao θanā gaēθē, vahmē* (مبتدا) *dātō* (خب) خنثی، پیشین، خنثی، خنثی (واژه‌ی میانجی پیشین، خنثی، خنثی، خبر) *ǰxsmāvatō garōbiš stut m* (واژه‌ی پیری گیشه در و اب ص. ۸۶۴ یکسره نادرست بیان شده است. تنها معنایی که می‌تواند داشته باشد «جهان پسین» است و به جای *Para-gaēθa* است (*pairi-* به جای *para-* همچنین در *pairī-čīθit* «پیش از این» یسن ۲۹۴) *parāhva* «درباره‌ی زندگی (ahu) آینده»، *parō.asti* «زندگی آینده» و در هندوستان *paraloka* «جهان پسین». درباره‌ی ساختمان *xsmāvato vahmē mazdā* یسن ۳۳۸.

ص. ۱۶۹: ۱- بارتلمه: «من که به یاد سپرده‌ام که درباره‌ی روان بیدار باشم، همراه و هومنه» (به‌همین گونه ماریا و. سمیث)؛ آندراس-واگرناس: «من، آن که یگانه کسی هستم که با منش خوب به این می‌اندیشم که روان بیدار باشد.» ساختمان جمله: *ǰyō mōn dadē urv nəm gairē haθrā vohū mananhā* ص. ۱۷۰: ۱- برخلاف و اب. ص. ۱۴۷۸؛ ایسن واژه بر بنیاد واژه‌ی فم. *gyān*، فن. «جان» است (به‌همین گونه آندراس-واگرناس NGGW 1931 ص. ۳۲۲). این تصوّر درباره‌ی ایران نیاز به پژوهش بیشتری دارد. در هند گونه‌ی «افسانه درباره‌ی تنفس» سخت‌گسترش یافته (فرضیات درباره‌ی *prāna*، *vyāna*، *apāna* و جز اینها)، و این بی‌گمان بنیاد پیشینی در آریایی کهن دارد. از کوشش‌هایی که ه. و. بیلی (در جشن‌نامه‌ی پآوری ۱۹۳۳ ص. ۲۳ و بعد) و آندراس-واگرناس (NGGW 1913 ص. ۳۷۳؛ ۱۹۳۱ ص. ۳۲۲) درباره‌ی واژه‌ی *vafu* کرده‌اند من نمی‌توانم پیروی کنم. ریشه‌ی این واژه هر چه باشد (همچنین آنچه که در و اب ۱۳۴۶ داده شده قابل تردید است) ولی پیوندی به‌صورت نیایشی مقدّس و آواز مغانی قطعی است، سنج. یسن ۴۸۹.

۲- چنین از هم باز می‌شود *ahurāi* (نشان‌کننده در حالت اضافه) *staotāčā yəsnāčā vanhōuš* (*mananhō* مفعول «بایی»).

۳- گفته‌ی هر تل را، که *arədra* به‌معنای «سوزان» است و هم‌ریشه با واژه‌ی لاتینی *ardēra* (Die 6, 146) *arische Feuerlehre* IQF و جاهای دیگر)، من درست می‌دانم، آنچه که قطعاً درست نیست سخن بارتلمه است در و اب. ۱۹۵: *Arədra* مردی است که منیه سوزنده دارد ۳۰۴ از سوی اهورمزده هم به‌کار می‌رود ۴۳۳.

ص. ۱۷۱: ۱- «مزد ستایش» *išudəm stūtō*: درباره‌ی مفهوم *išud-* نک. ص. ۲۱۱. ص. ۱۷۲: ۱- بند بسیار پیچیده‌ی است که در آن به‌ویژه *vispəng* در بیت دوم دشواری بسیار به‌بار آورده است. بارتلمه آن را حالت اضافه‌ی بیشین، خنثی می‌گیرد (= *vīspam* به‌جای *ǰvīspanam*) و آن را با *paorvīm* «*primo omnium*» «پیش از همه، نخست» می‌پیوندد (و اب ۱۴۶۲ و جاهای دیگر)؛ این بسیار نگران‌کننده است چه در جاهای دیگر به‌صورت دیگر می‌بینیم مثلاً *ǰvīspan m mazištəm* یسن ۴۵۶ *ǰvīspan m vahištəm* یسن ۴۳۲ و یک گروه *.....pao rīm/.....vīspəng/.....* به‌نظر من ساختن یک گروه از این دو واژه این اندازه به‌هم پیوسته به‌دشواری ممکن است. بنا بر نظر ماریا و. سمیث باید

vīspang مفعول «رای» بیشین، نرین باشد و مفعول برای spəntahyā، که در اینجا یک معنای متعدی دارد: «نیکوکار در برابر همه‌ی مردم»؛ اما یک چنین پیوندی بسیار شگفت‌انگیز و تصوّرناپذیر است. آندراس-واگرنال (NGGW 1913 ص. ۳۶۴) vīspang را عطف بیان برای syaoθanā می‌گیرند: «همه‌ی کارها»، ولی vīspang خنثی بیشین به‌هیچ روی نیست و من نمی‌توانم به‌یک ناسازگاری در چنین متن‌های کهن گمان ببرم. من وپسپنگ را مفعول (۴۶۰) رای بیشین، نرینه می‌گیرم و مفعول نخست برای yāsā و مفعول دوم آن syaoθanā است؛ برای ساختمان yās- با دو مفعول سنج. یسن ۲۸۸: vahistəm θwā vahišta...yāsā. واژه‌ی وپسپنگ معنی «همه‌ی خدایان» را دربر دارد؛ این خدایان از ترکیب mazdā...ašā بیشتر مشخص می‌شوند.

ص. ۱۷۳: ۱- روشنگری بارتلمه و دیگران درست نیست.

۲- چنین از هم باز می‌شود:

ā vō gaōšā hēm.yantū <tāiš> yōi sārəntē -ahurō aša- vē syaoθanāiš uxδāiš <čā> hizvā vaṇhōuš managhōš

شیوئنایش و اوخذایش از راه هم‌سازی مصرع‌ها یکی شناخته‌اند چنان‌که به‌حرف پیوندی نیازی نیست، نک. یادداشت ۱ ص. ۱۱۵.

ص. ۱۷۴: ۱- متن āvərətī / dragvā hizvā āvərətī. بارتلمه (واب ۳۳۴) به‌طور خیلی تصنعی آورثو را مفعول «اندری» می‌گیرد برای یک نامواژه -āvərətī؛ این تنها یک واژه‌ی میانجی است (در واقع ā-vṛta ؟؟) در حالت فاعلی، تکین از یک زمانواژه -ā-var- که با ستاک معمولی -var- ترکیب شده است (این کتاب ص. ۶۴، ۲۰۶)، که یک مفهوم مقدّس حقوقی است.

۲- نک. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۸۴.

ص. ۱۷۵: ۱- مورد بی‌اندازه دشواری است ولی، چنان‌که آندراس و واگرنال می‌پندارند، تباه نشده NGGW 1931 ص. ۳۲۴). من اینجا تنها می‌توانم بازشکافی که از آن کرده‌ام بازگو کنم: hyat ... tā

syaoθanəm akā

managhā (به‌همان‌گونه که گذشت) akā vačaghā (حالت بایی و همراهی)

syaoθanəm akəmčā manō akəmčā vačō

به‌جای tā <akā> syaoθanā akāčā managhā akāčā vačaghā hyat به‌دیف syaoθanəm akā vačaghā افزوده‌ی عطف بیانی است، هر چند از نظر دستوری کمی سنگین، به‌عنوان جزء چهارم و خلاصه‌کننده‌ی قطعه‌ی akasčā mainyuš افزوده شده است: hyat syaoθanəm مبتدای زمانواژه‌ی است که از dābənəotā در جمله‌ی اصلی باید تکمیل کرد، و مفعول است برای vā yəng ؟؟daēvəng

ص. ۱۷۶: ۱- J. Stadling در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۴۵ همان اثر یاد شده؛ G. Nioradze, Der

Schamanismus bei den siberischen Völkern Stuttgart 1925

E. Reuterskiöld, De nordiska lapparnas religion (Populära etnologiska skrifter, hrsg. von C.

V. Hartman, Nr. 8) Stockholm 1912

مواد بسیار سودمند در U. Harva است و افسوس که به زبان فنلاندی است Aftain suvun uskonto (دین تیره‌ی آلتایی)، Porvoo-Helsinki 1933.

۲- در همانجا که پیش از این یاد شد ص. ۹۰.

ص. ۱۷۷: ۱- Stadling ص. ۹۸-۹۴.

۲- ۹۸-۹۹.

(۴۶۱) ص. ۱۷۸: ۱- ص. ۱۰۶-۱۰۳.

۲- ص. ۱۰۶ به بعد.

ص. ۱۷۹: ۱- ص. ۱۰۷، ص. ۱۰۹-۱۱۱؛ درباره‌ی شعر شمنی نک. ص. ۱۳۵-۱۳۰.

ص. ۱۸۰: ۱- Reuterskiöld همانجا ص. ۶۴ تا ۷۳. Strömback, Seid (نک. همین کتاب ص. ۱۶۷)

ص. ۱۵۰-۱۲۱.

ص. ۱۸۱: ۱- همانجا ص. ۱۱۳.

۲- ص. ۱۱۰ و بعد.

۳- ص. ۱۲۵ به بعد سنج. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۷۶.

۴- ص. ۱۱۴ به بعد (با کتاب‌هایی که آنجا یاد شده).

ص. ۱۸۲: ۱- آنچه که یاران اهل راز فرقه‌های صوفیه بسیار در مصر، به‌ویژه در قاهره، بیش از هر چیز در نظر دارند، چیزی نیست جز همان هنر شمنان به‌گونه‌ی ساده‌ی آن. در میان مردمی با استعدادهای لازم در این کار ممکن است در این محافل یک شمن پرستی کاملاً مرتبی پدید آید که از هیچ نظر با آنچه که ما از سیبری، از سرخ‌پوستان و جز آن، می‌شناسیم فرقی ندارد؛ نمونه‌ی بسیار عالی در این باره از مصر بالا را A. H. Winkler در نوشته‌ی بسیار خوب و مهم خود: *Die fahrenden Geister der Toten* (Stuttgart 1936) توصیف کرده است.

۲-

Köprülüzade Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme turcomongol sur les ordres mystiques musulmans* (Mem. de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul, nouv. sér I) Istanbul 1929

ص. ۱۸۴: ۱- فرضیه‌ی که پیش از اینها گیلدنیئر اظهار کرده بود (*Vedische Studien* جلد ۱ ص. ۲۸۶ به بعد) و همچنین میته آن را بازگو کرده بود (*Trois conférences sur les Gâtâ de l'Avesta* ص. ۴۰ و بعد) مبنی بر اینکه بندهای هر یک از گاهان نخست در میان اوستایی، که منشور بوده و امروز از میان رفته، گنجانده شده بود، به‌هر حال سست است، و بر پایه‌ی نادیده گرفتن ویژگی گاهان است. این فرضیه که به‌نام فرضیه‌ی *Ākhyāna* شناخته شده است اصولاً برای اوضاع و احوال هندی ساخته شده است، و در آنجا هم به‌نظر می‌رسد که برای ادبیات تازه کاربردی داشته باشد نه برای ادبیات ودایی؛ برای دید کلی در این باره نک. به‌خلاصه‌ی گفتگو در کتاب شارپنتیه 1920 *Charpentier, Die Suparnasage, Uppsala* ص.

۷۷-۱).

ص. ۱۸۵: ۱- به‌پیروی از افسانه‌ی ایسلندی *Práendr* (این کتاب ص. ۱۷۳) ماگنوس السن *Magnu Olsen*

(Maal og Minne 1916 ص. ۱ به بعد از روی Strömbäck, Seid ص. ۱۲۴) واژه‌ی *varðlok(k)ur* را که در *Erikas saga rauða* آمده است (کسی «یا چیزی» که ارواح را در آغوش می‌گیرد) معنی کرده و در آن محفل خوانندگانی را می‌بیند، که بر روی سینه‌های لرزیده، و *iva* ؟؟ آنها را احاطه کرده و وسیله‌ی سحرانگیز برای نگاهداشتن ارواح بوده است. این همانندی خوبی است برای مگه. ناگفته نماند که شترم یک توجیه دیگر را در این واژه ترجیح می‌دهد.

ص. ۱۸۶: ۱- K. Meuli, Seythica 70, 1935 در Hermes ص. ۱۷۶-۱۲۱.

(۴۶۲) ص. ۱۸۷: ۱- *Aēibyō* حالت «به، ای؟؟» بیشین خنثی (به وسیله‌ی این چیزها) و متمم است برای *yāiṣ* و *yā(čā)*. در جمله‌ی *yā-urudōyatā* ممکن نیست واژه‌ی آخر به گونه‌یی زمانواژه‌ی «واداشتی» برای *road-* «فریاد کردن»، چنان که بارتلمه می‌پندارد، باشد (واب ۱۴۹۲؛ در آن صورت باید *raodayeiti* باشد) بلکه باید یک نامواژه باشد از زمانواژه‌ی *rudāyati* (از همان گونه که *prtanāyate* (جنگیدن) در هب. است، و به معنای «بانگ برآوردن، فریاد کردن» باشد. درباره‌ی ؟؟*nman* نک. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۴۱.

۲- این صورت ممکن است گونه‌یی نگارش نارسا باشد از *Urudāyant* (در اصل *rudāyant**) یا نامواژه‌هایی که از زمانواژه ساخته شده‌اند و به *āya* پایان می‌یابند، ممکن است با نامواژه‌هایی با پایانه‌ی *-aya* تبدیل شوند، چنان که در هندی چنین است. آنچه به چشم می‌خورد صورت نرین داشتن این نام است گرچه مقصود از آن یک زن است. شاید در اینجا با یک پدیده‌ی تبدیل جنس (نک. ص. ۲۵۵ همین کتاب) سروکار داشته باشیم؟

ص. ۱۸۹: ۱- نک. گفتار من Questions در JA ۲۱۹ سال ۱۹۳۱، ص. ۱۲۵-۱۱۹.

ص. ۱۹۱: ۱- تأکید بر سر «آن خودشان» است: اورون آنها و دَینای آنها را وهمنه تعیین نکرده است، آنان در بیرون انجمن قرار گرفته‌اند و به راه خود می‌روند، راهی که آن را نیروی بدی تعیین کرده است. این کاربرد زبانی تأکید شده، در گاهان غیرعادی نیست، زمانواژه‌ی کنا (متعدی) *xraod-* به نظر می‌آید که اینجا ترایا (trans.) و واداشتی باشد و کسی را «وادار به فریاد کردن» مفعول *(yōng)*؛ در یسن ۵۱۱۳ به عکس ناترایا (Intrans.) است. تنها در همین دو جا دیده می‌شود. شاید سرانجام ینگ گونه‌یی نگارش باشد از *??yam* (سنج. *??Kəhrp m=kəhrpām* یسن ۳۰۷ یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۴۱)، که یک صورت غیرمعمولی حالت اضافه‌ی بیشین *??yaeš m* ممکن است باشد، به گونه‌یی که چنین معنی بدهد: «که روان و دینای خودشان فریاد می‌کنند؟» معنی «فریاد کردن» به هر حال به نظر من به اندازه کافی از راه زبان‌های دیگر تضمین می‌شود (واب ۵۳۳ بر عکس «ترساندن، ترسیدن» و هرتل در یسن ۵۱۱۳ «خشمگین بودن» ترجمه کرده است).

ص. ۱۹۲: ۱- دو واژه‌ی *hizvasča ašahya=ašahyā hizvasčā* (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۲۳) با هم باید پیوسته باشند و واژه‌ی وابسته در حالت اضافه (Genetivattribut) برای *paθō* گرفته شوند. بیت یکم از نظر زبانی روشن نیست.

ص. ۱۹۴: ۱- هم چینوت اوشتانه و هم اوشتاتو چین و هیا، که در اینجا سخن از آن است (یشت ۱۹۴۸) و هم اوشتانه‌ی چین مانی (یسن ۱۲۳، این کتاب ص. ۲۷۳) را بارتلمه نادرست معنی کرده است،

چه در آنها کوشش می‌کند معنی «قصد جان کسی دیگر» را کردن بجوید. به عکس در این اصطلاحات کوشش برای در اندیشه‌ی زندگی خود بودن، قرار دارد.

بخش ۵

ص. ۱۹۸: ۱- yāiś grēnmā به جای yōng grāhmā (حالت بایی - همراهی کننده). به جای الف و ب می‌توان گفت الف همراه با ب که در این صورت ب در حالت بایی همراهی کننده قرار دارد؛ سنج. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۶۶. چنان‌که این مورد نشان می‌دهد، می‌شود در اینجا الف از ب از نظر حالت بیرون کشیده بشود، چنان‌که هر دو در حالت بایی قرار گیرند؛ برای نمونه‌ی دیگر این مورد نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۷۳. در مصرع آخر این بند واژه‌ی دروجیم را من با یایش گزهما با به کار رفتن واژه -ca- همپایه می‌دانم، که به واژه‌ی xšaθrēm پیوسته است؛ m-āišan (۴۶۳) عطف بیان است برای دروجیم، و خَشْتَرِم مفعول آن است. دیگران به گونه دیگر دریافته‌اند. توجیه آندراس-واگرناسگل از واژه گزهما (NGGW 1931 ص. ۳۲۷) قابل استدلال نیست.

۲- آندراس-واگرناسگل NGGW 1913 ص. ۳۸۳؛ 1931 ص. ۳۲۷؛ این دو واژه را یکسره اسم جنس می‌گیرند به معنای «پیشوای دینی قربانی کننده» و این را من نامحتمل می‌دانم، چنان‌که نظر آندراس را درباره‌ی پندوه که از کریستن سن گرفته (ص. ۱۹۱ همین کتاب) و آن را اسم جنس می‌دانند به معنای «انجمن آیین» نمی‌توانم بپذیرم (Die Iranier در: Kulturgeschichte des alten Orients ص. ۲۲۰. یادداشت ۳).

ص. ۲۰۰: ۱- نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۷۸. در بیت آخر من هیم را با frādaiŋhe به هم می‌پیوندم و vāstrēm را مفعولی می‌دانم. برای mīzōn تصحیح‌ها (گلدنر ص. ۳ یادداشت ۱۱ از همان کتابی که در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۸۹ یاد شده؛ لومکل NGGW 1934 ص. ۸۵) همه زیادی است. ص. ۲۰۱: ۱- Essays ص. ۲۹۲ و بعد.

۲- نک. از جمله Beiträge zur Erklärung des Awesta und des Vedes ص. XI تا XXVI.

۳- Ostiranische Kultur ص. ۱۷۷ به بعد.

۴- La religion di Zarathustra ص. ۵۹. پتازونی حدس می‌زند که «نوسازی دینی» زردشت در سده‌ی ۷ ق.م. در شمال غرب ایران روی داده است، همانجا ص. ۸۳.

۵- واب ۱۶۷۵.

۶- Early Zoroastrianism ص. ۸۴ به بعد.

۷- Zarathustras religionshistoriska ställning (یادداشت ۲ ص. ۴۸) ص. ۷۷ به بعد، ۸۷ و جز آن. ص. ۲۰۲: ۱- Zarathustra, en Bog om Persernes gamle tro, Kopenhagen 1899/1902 ج. ۱ ص. ۷۲ به بعد؛ ج. ۲ ص. ۱۷ به بعد.

۲- Troi conférences sur les Gâtâ de l'Avesta ص. ۶۸ به بعد.

۳- آخرین بار در Den levande Gudén Stockholm 1932 ص. ۲۳۷ به بعد، ص. ۲۵۸. در تضاد باشند و

کوچنده در کتاب: Berlin 1931 ⁶ Tiele-Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte* ص. ۲۲۵ سخت پافشاری شده است.

۴- *Geschichte des Altertums* 1⁴ Stuttgart 1921 ص. ۹۱۶ به بعد.

ص. ۲۰۵: ۱- درباره‌ی رابطه موبدان و انجمن راز از نظر دارایی در شرایط ابتدایی، من بررسی‌های ویژه‌یی نتوانستم پیدا کنم. از نظر تاریخی در این نکته چیز نامحتمل وجود ندارد که مگه‌ی زردشت، گونه‌یی رهبانیت ابتدایی آریایی را مجسم می‌کرده است. این بی‌گمان تنها جنبه‌ی برونی وضع برجسته‌ی او در برابر کارهای روزانه و پرداختن به پرورش چارپا بوده است. یافتن آگاهی‌هایی از زردشتی غربی را نمی‌توان انتظار داشت، چه، مگه‌ی زردشت در غرب از میان رفت، و اوضاع اجتماعی در آنجا یکسره از گونه‌ی دیگر بود.

ص. ۲۰۸: ۱- برای هندوستان سنج. مواد ودایی که هرتل فراهم آورده است *Die arische Feuerlehre* IQF 6 ص. ۱۶۱ به بعد (۴۶۴) برای اوستای نوین نک. همین کتاب ص. ۲۸۷

ص. ۲۱۲: ۱- من از *yōi drəgvantō mazibiš čikoitərəš* یکسره چیز دیگری درمی‌یابم تا بارتلمه و دیگران. مزبیش از نظر من یک نامواژه است، و با آن صفت *mazištō* را می‌سنجم که بنده‌ی در یسن ۴۹۱ می‌گیرد؛ حالت بایی اینجا جنبه‌ی همراهی دارد از آن یوئی است. واژه‌ی *drəgvantō* وصف خبری است. گذشته‌ی پرداخته از زمانواژه‌ی *kaēt-* (سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۴) را من مطلقاً به معنای «پرتوافکنی (چیستی نک. همین کتاب ص. ۱۵۵) برپا کردن» می‌گیرم. و چنین ترجمه می‌کنم: «که همراه با «بزرگان» (اصطلاح فنی) نمایی همچون پیروان دروغ برقرار می‌کنند.» تا آنجا که من می‌بینم برداشت مزبیش به عنوان قید «بسیار» (واب ۱۱۵۶؛ *آندراس-واکرناگل* 1913 NGGW ص. ۳۸۳) یکسره نادرست است.

ص. ۲۱۳: ۱- *Šyaoθanōi spəntəm* سنج. یسن ۳۱۸؛ درباره‌ی *ašā* در بیت ۴ نک. همین کتاب ص. ۱۳۳. ص. ۲۱۴: ۱- گذشته از آنچه که در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۸۹ یاد شده اینجا از این آثار باید نام برد: J. Markwart, *Das erste Kapitel der Gāpā uštavati* (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۸). *آندراس* و *واکرناگل* یسن ۳۱ را در 1911 NGGW ص. ۱ به بعد شرح کرده‌اند؛ یسن ۴۳ در همانجا به سال ۱۹۳۴ توسط ه. لومل ص. ۷۹-۶۸ شرح شده است.

ص. ۲۱۵: ۱- نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۹۸

۲- درباره ایشود و داتره سنج. ص. ۲۱۱ من *hənkərətā* را واژه‌ی میانجی، حالت کنایی بیشین، خنثی می‌دانم که مربوط می‌شود به *daθran m*؟؟ (برخلاف واب. ۱۷۷۰).

ص. ۲۱۶: ۱- چندان اطمینان به این بیت نیست؛ ترجمه به پیروی از *آندراس-واکرناگل* و *ماریا* و *سمیث* است.

۲- *ašəm hap-* در اینجا و *ašīm hap-* در یسن ۴۳۴ اصطلاحات بسیار کهن دینی آریایی هستند، که از آن چنین برمی‌آید که ریگودا همان صورت نیایشی *rtam sap-* را می‌شناسد و از آن نامواژه‌ی *ṛta sap-* را ساخته است. بدبختانه معنای آن به‌طور اطمینان بخش ثابت شدنی نیست؛ آنچه قطعی است این است که *hap-* نمی‌تواند معنای «نگاهدشتن» داشته باشد (واب ۱۷۶۴). بی‌گمان این واژه رساننده‌ی رفتن از حالتی

به حالت دیگر است؛ هر تل (ص. ۲۰۱-۱۸۱ IQF 7 14, 16, 17, yašt) پیدا است که آن را به معنای «روشن کردن آتش، شعله‌ور ساختن» می‌گیرد، ولی به هر حال از نظر ریشه آن گونه که او می‌خواهد ثابت شدنی نیست. واژه‌ی vāzišta را بر خلاف واپ ص. ۱۴۱۷ به معنای «آتشی‌ترین» می‌گیرم، این یک صفت معمولی برای آتش است (یسن ۱۷۱۱، ۳۶۲) و در واقع به معنای «بسیار تُندگذرا» است؛ در این واژه اثری از وا داشتن در میان نیست، سنج. همچنین واژه‌ی هندی vāhiṣṭha. درباره‌ی بند ۲۱ باید یادآوری کرده‌ام که آندراس و واگرنالگ واژه‌ی vazdvar را که من همداستان با بارتلمه، Beständigkeit (ایستادگی، پافشاری، پابرجایی، وفا، دوام) ترجمه کرده‌ام، به معنای «پیشوایی» گرفته‌اند (ص. ۲۸، ۳۲ NGGW 1911)؛ این روشنگری به نظر من چندان برجسته نیست.

ص. ۲۱۸: ۱- این چنین باید ترکیب شوند tāci (مصدرهای آماجین) yehyā mā ərašiṣ vīduyē mōnčā dāidyāi yā... (مفعول مصدرها). درباره‌ی وضع ضمیر نسبی یهیا در درون جمله نک. شماره ۱ ص. ۱۴۴: برای گونه‌ی جمله‌ی نسبی سنج. yehyā mā aiōiščī dvaēθā یسن ۳۲۱۶ (بسیار همانند یسن ۴۸۹). قاعده‌ی سازگاری (۴۶۵) مصرع‌ها (یادداشت ۱ ص. ۱۱۵) اینجا به کار می‌آید: جمله‌ی yehyā mā ərašiṣ در بیت ۲ ب هسان است با hyat mōi...dātā vahyō در بیت ۱ ب؛ برگشت ضمیر که واژه‌ی vahyō است در آخرین جمله نسبی گنجانده شده است.

۲- سنج. یادداشت ۲ ص. ۱۳۸.

ص. ۲۲۰: ۱- aṅhauš ahurəm šyaoθanaēšu برای بازشکافی آن سنج. یسن ۴۶۹ šyaoθanōi spəntəm / ahurəm.ašavanəm و یسن ۴۸۶ aṅhəuš z θōi / ahurō pouruyehyā.

۲- صورت اصلی fšahya است. ترجمه‌ی بارتلمه «یاری بخش سودمند، پشتیبان، پیش‌تر» (واب ص. ۱۰۲۹) تنها یک حدس است. آندراس-واگرنالگ (NGGW 1911 ص. ۳۰) با توافق هر تل Die arische Feuerlehre IQF 6 ص. ۱۰۷ و (بعد) این واژه را از ستاک -paš (s) ستا: -spas «دیدن، نگریستن» می‌گیرند و آن را با صورت مفروض -pšasya با همان ساختمان همانند ودایی -namasyā بازگو می‌کنند و به معنای «بینا و نگرنده‌ی چیزی» ترجمه می‌کنند؛ ولی این بازگویی به نظر من در صورت ظاهر به کلی شگفت‌انگیز است و من بهتر می‌دانم که -fšahya را با -fšah بند و زنجیر، (وندیداد ۴) وابسته بدانم. ه. و. بیلی BSOS ج ۷ سال ۱۹۳۴ ص. ۲۷۶ به همین گونه این واژه را از یک زمانواژه‌ی قشّه می‌گیرد ولی در آن معنای pasu «چارپا» می‌بیند، به طوری که آن را هم معنای فشوینت می‌داند، یعنی «نگاهدارنده‌ی چارپا».

۳- mərəti (در واقع mṛti) همان است که در هندی باستان smṛti «یاد، سنت و روایت» است.

ص. ۲۲۲: ۱- همین گونه است واپ ۲۸۵. پاره‌ی دوّم biš- ساده شدن واژه‌ی -bišaz یا -bišiz از -bišaz «درمان کردن» است. آندراس و واگرنالگ این واژه را نامفهوم می‌دانند. ولی این از همان گونه‌ی vispō-biš است که نام درخت افسانه‌یی است در میان دنیای وئوروکشه (یشت ۱۲۱۷) و صفت‌های hubiš و əraðwō-biš را دارا است. پس این هم مربوط می‌شود به یک گروه وابسته از اصطلاحات کهن افسانه‌یی.

ص. ۲۲۴: ۱- «به یاری کنندگان راستین»: haiθyōng ā stiš=ā astiš. نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۷ «با یک تیره‌ی خوب [برگرد تو]: huzəntuṣ من در اینجا پیرو نظر آندراس هستم (Lommel, NGGW 1934 ص. ۶۹)، هر چند به تعبیر دیگری. واژه‌ی wāw که در واقع به معنای «یکی همچون تو» است

باید اینجا به‌اهورمزده برگردد و یک گونه تعبیر محترمانه‌یی در خطاب است.

۲- taxmōmčā spəntəm = spəntəm taxmōmčā (یادداشت ۱ ص. ۱۲۳)؛ «به‌کار بستن (؟)»: hap-نک.

یادداشت ۲ ص. ۲۰۶. در نتیجه جمله‌های نسبی، hyaī در بیت ۲ آ، در بیت ۵ دوباره آمده است.

۳- چنین از هم باز می‌شود: yahmī urvaēsē jasō, ahmī ārmaitiš sōnghaitī ratuš واژه‌ی ratuš را بارتلمه (واب ۱۵۰۲) در حالت «رای» و بیشین از واژه‌ی رتو که تنها در اینجا آمده است و معنای «دادگاه، داوری، سخن داور» را گرفته است که برای سنگهیتی باید مفعول باشد؛ به‌همین گونه آندراس (به‌پیروی از لومل NGGW 1934 ص. ۷۰). همه‌ی اینها در نظر من نامحتمل است؛ رتوش به‌گمان من (۴۶۶) واژه معمولی رتو است در حالت کنایی تکین به‌عنوان وصف خبری برای آرمتیش، و واژه‌ی سنگهیتی به‌معنای مطلق قرار دارد «داوری را فراگو کردن». θwahya xratouš در بیت ۵ صورت وابسته‌یی است برای رتوش در بیت ۴، بنا بر قاعده‌ی سازگار کردن مصرع‌ها (یادداشت ۱ ص. ۱۱۵)؛ دابه‌ییتی را باید به‌معنای کامل زمانواژه واداشتی گرفت «وادر به‌دروغ کردن».

۴- من daxšārā را با ayārē می‌پیوندم. واژه‌ی نخست به‌سختی قابل توصیف است؛ این بیت یک هجا افزوده دارد. به‌هر روی چنین به‌نظر من می‌رسد که این واژه‌یی است که از دُخش- گرفته شده است، و آن را دستور دادن، راهنمایی کردن ترجمه می‌کنند، هر چند که یک معنای واقعی‌تری باید در آن نهفته باشد؛ از این خانواده است واژه‌ی fradaxštar، که من آن را در یسن ۳۱۴۷ (ص. ۲۰۵) «آگاهیده» ترجمه کرده‌ام، و چنان‌که پیدا است یک اصطلاح رازآمیزی است (همچنین یسن ۵۱۳). واژه‌ی tanušičā (آخرین واژه‌ی این بند، «شخصیت‌ها») را من صورت نادرستی از tanušučā می‌دانم؛ واب. ص. ۶۳۳ گونه‌ی دیگر می‌گیرد.

۵- درباره‌ی Kahmāi vīviduyē vaši استاد ه. سمیث H. Smith عبارت زیر را در ریگودا ۱۰، ۹-۱۲۱۱ یادآوری می‌کند Kāsmāi devāya haviṣā vidhema? در این شرایط وی‌وی‌دویه را نباید واژه‌ی آریایی vi-vid-vai، از vi+vaēd- گرفت، بلکه vividh-vai از دوباره شدن ریشه‌ی vidh- است که به «بزرگ داشتن، نپایش کردن، پرستش کردن ترجمه می‌شود. واژه‌های vīrātām nōmaghō را من rātām nōmō (سنج. xšmākəm...savaṇō=xšm.savō یسن ۵۱۲ و یادداشت ۳ ص. ۲۱۴) می‌خوانم، یعنی پیوند نامواژه + صفت با نامواژه وصفی + واژه‌ی میانجی حالت اضافه، جانشین شده است. (مانند این عبارت لاتینی: cuncta terrarum (همه‌ی سرزمین‌ها) و در یونانی μεγα δωναμεως (=بزرگ از نظر نیرو)، که در آنجا rātām با مادین تکین vīrāt m جانشین می‌شود به‌جای آنکه با خنثی بیشین rātā بیاید، که در اصل چیزی جز یک ساختمان اسم جمع با پایانه‌ی ā نیست که همانند مادین تکین است (جابه‌جا شدن خنثی بیشین و مادین در اوستای نوین بسیار عادی است). حالت اضافه‌ی ašahyā را من بیان‌کننده‌ی کار برای توهمای آثره و vīrāt m را مفعول «به» یی برای nōmaghō می‌گیرم.

۶- برای zrazdaitiš «کوشش» نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۵۳.

ص. ۲۲۵: ۱- یک نمونه‌ی بسیار خوب برای سازگاری مصرع‌ها (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۱۵): بیت ۳ آ با بیت ۴ آ و بیت ۵ آ دنبال و تکمیل می‌شود؛ نامواژه‌های بیت ۴ آ و ۵ آ در حالت اضافه و بدون حرف پیوندند و با هم همپایه شده‌اند (در یک ردیف آمده‌اند) و بستگی دارند به arəθā در بیت ۳ آ؛ Kāmahya tām در بیت ۳ ب است برای جمله‌ی نسبی itē ... yəm در بیت ۴ ب. ترکیب کامه‌یایتم (به‌جای taī، با

سازش جنسی به سوی Kāma=tēm Kāmən، نک. به پیش از این (سنج. لاتین illud momenti).
 ۲- من این بیت را بدین گونه از هم باز می‌کنم: <rat> tat <maibyō tavā, mazdā, frāxšnənəm> <hyāi> rafənō hyat nā isvā fryāi vaēdāmnō daidit (۴۶۷) جمله‌ی اصلی (۴۶۷) جمله‌ی اسمی است که باید آن را آرزویی تصوّر کرد، که به‌اندازه‌ی کافی با حالت آرزویی نسبی دَیدیت بیان شده است؛ این در نتیجه‌ی سازش وجوه (Modusattraktion) جمله‌ی فرعی در جمله اصلی قرار دارد (یادداشت ۱ ص. ۱۱۵). صورت دَیدیت آشکارا آرزویی است یسن ۴۳۱۶ (سازگار با هیات) و از روی قاعده‌ی سازش وجوه، به‌صورت آرزویی باید فهمیده شود، همچنین است در یسن ۲۸۲ (در جمله نسبی پس از مصدر dāvōi که بیان‌کننده‌ی یک آرزو است) و یسن ۴۶۲ (در جمله نسبی پس از صورت هشداري āxsō که آرزو را بیان می‌کند)؛ این صورت ساخت نوینی است به‌جای daidyāi پس از میان تاش Frāxšnənəm.daiditā (به‌جای -frāxšnana) نامواژه‌ی است از مصدر frāxšnənē یسن ۲۹۱۱، ۴۳۱۲ (از ریشه‌ی مفروض frāxš-nan-ai) و از یک زمانواژه‌ی همانند هندی باستان pra-jñā گرفته شده است. صورت azō را (که در واب ۲۲۵ به‌عنوان مصدر شناخته شده است) من وجه هشداري (Injunktiv) می‌گیرم āzāh= (سنج. بنویست Les infinitifs de l'Avesta ص. ۱۴)، که در ترکیب āzāh-sar- به‌صورت āzāh- کوتاه شده بود؛ درباره‌ی معنای آن نک. ص. ۲۲۲. درباره‌ی sarādanā ؟؟ نک. همانجا؛ در اینجا باید به‌واژه‌ی ودایی -sárdha(s)، که نامی است برای «سپاه وحشی، ماروت‌ها» و به‌زمانواژه‌ی واداشتی -ati-pa-sardhayati با مفعول giras «آوازاها» ریگودا ۸، ۱۳۸ اشاره کرد، تفصیل بیشتر درباره‌ی باورهای مربوط به‌این موضوع را از ویکانلیر انتظار داریم.

۳- «تا بتوان در آن خوش آمدی یافت». ušyāi من پیرو روشنگری لومل هستم (جشن‌نامه‌ی پاورى ۱۹۳۳ ص. ۲۸۴ و بعد): نکته‌گیری‌های بنویست Les infinitifs l'Avesta ص. ۶۸) به‌نظر من قاطع نیست. به‌طور آزمایشی من pouruš را در حالت کُنایی تکین، و وصفی می‌گیرم برای mā، و آن را «معمولی، ساده» ترجمه می‌کنم، همچنان‌که از کاربرد بیشین به‌معنای «مردم بسیاری، توده‌ی مردم ساده، عوام (οἱ πολλοί)» مانند یسن ۵۰۲ pouruš hvarō pišyasū ممکن است ساخته شده باشد. ولی این بسیار نامطمئن است، و شاید بهتر این باشد پُشوروش را با دُرگوتو پیوست: «باشد که مرد در پی خوش آمد پیروان دروگ (=توده‌ی مردم ساده‌ی پیرو دروگ) نباشد.» با این همه به‌نظر می‌رسد که این معنا درباره‌ی یک وحی مورد نداشته باشد. به‌عکس می‌توانست مرد ساده به‌خوبی از این خطر برحذر داشته شود که پسند پیروان دروگ باشد، یعنی پیروان آیین نوین، که بیشتر در میان زورمندان و بزرگان بودند. اگر می‌شد فرض کرد، که اینجا روی سخن با تیره‌ی ساده است، شاید می‌شد توضیحی برای آن به‌دست آورد، که نام توشنامتیتی برای آرمتیتی به‌کار می‌رود: می‌توانست نامی از زبان عامّه باشد.

ص. ۲۳۲: ۱- āvarənā vīciθahyā ؟؟ توضیحی که معمولاً درباره‌ی آن می‌شود (واب ۱۴۳۷) از نظر دستوری غیرممکن است. من از روی دست‌نویس K 5 ā.varə.nā ؟؟ می‌خوانم (دست‌نویس‌های دیگر āvarənā ؟؟) و آن را ā avarə nā (سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۵۷) «به‌اینجا به‌سوی ما بیایید»، با واژه‌ی -avar- که در یسن ۲۹۱۱ به‌صورت nū nā avarō دیده می‌شود (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۰۲) در این صورت حالت اضافی vīciθahyā منظور از حرکت را نشان می‌دهد، چنان‌که

Madvig, Syntax der griechischen Sprache, Braunschweig می‌کند + $\tau\omicron\upsilon$ مصدر در یونانی چنین می‌کند 1884 (۴۶۸) ص. ۱۹۶؛ München 1900 Brugmann, Griechische Grammatik³ ص. ۳۹۱، با نمونه‌ی همسان در زبان‌های ایتالی.

ص. ۲۳۳: ۱- «(آنانکه) به یاد می‌سپارند»، marənti: این زمانواژه از سوی اهورمزده هم به کار می‌رود، کسی که به عنوان mairisō مشخص می‌شود ۲۹۴.

۲- نک. ص. ۱۱۲ همین کتاب.

ص. ۲۳۵: ۱- و در واقع به‌ویژه با توجه به فرضیه‌ی بزرگ و در جزئیات بسیار بارور، ولی در نکات بنیادین اشتباه، که ماریا و یلکنس سمیث درباره‌ی جمله بندی و کاربرد فنی نام خدایان ترتیب داده است (نک. کار همین نویسنده در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۸۹ یاد شده است، پیشگفتار ص. ۴۸-۱ و این فرضیه راوی در ترجمه‌ی خود به کار برده است.

ص. ۲۳۶: ۱- بیش از همه فرضیه‌ی ماریا و. سمیث در این مورد نادرست است. بنا بر فرضیه‌ی خودساخته و سست او، یک حالت «ندایی» در پایان بیت باید پیش آمده باشد. از این رو همه‌ی واژه‌های «مَزْدَ» را که در درون این بیت وجود دارند، او حالت «بایی» (آن هم با ساختمان غیرطبیعی)، از نامواژه‌ی مجزّد مَزْدَ/ «دانایی» (ودایی medhā) می‌داند و «با دانایی، به وسیله‌ی حکمت» ترجمه می‌کند، و بدین وسیله شگفت‌ترین تفسیر پدید می‌آید. ناگفته نماند که وی با «فرضیه‌ی دید» خود به پژوهش در این زمینه گستره‌ی بیشتری داده است؛ او کسی است که نخستین بار مسئله را به روشنی طرح کرده است.

ص. ۲۳۹: ۱- ه. ه. شیدلر H. H. Schaefer, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems ص. ۱۴۱ و بعد. بررسی بزرگ یونکر H. Junker هم درباره‌ی واژه‌ی فارسی میانه: frašēmurv «طاووس» در Wörter und Sachen 12, 1929 ص. ۱۵۸-۱۳۲ مهم است.

ص. ۲۴۰: ۱- arədaī از من به معنای «روشن کردن، افروختن» (سنج. arədra یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۶۲)، و haiθyavarəšt m را یک نام مجزّد از زمانواژه‌ی می‌دانم برای اصطلاح < haiθim varəz (haiθyəm) یسن ۴۶۱۹؛ hyat vasnā frašō-təmām در هر دو مورد مفعول هستند.

بخش ۶

ص. ۲۴۷: ۱- «به خوبی می‌پذیرد»: من واژه‌ی ad s dritā را در بیت ۱ ب یک تقسیم و تفسیر نادرست از واژه‌ی adadritā = ā-dandritā، سوم کس آرزویی، میان تاش، از ā+dandar- می‌دانم که ستاک آن از دوبارگی (Reduplikation) ریشه dar- به معنای «توجه کردن» (واب ۶۸۹) ساخته شده است، ā-dār- «درباره‌ی چیزی بیدار بودن، به چیزی توجه کردن» هب. -cañcala- که برمی‌گردد به ستاک (-cal-car).

ص. ۲۵۲: ۱- آفشمَن «آسیب، زیان» - آفشمَن «سود» واب ۱۰۴ (با یک تعبیر ویژه‌ی در کتاب Die Gatha's des Avesta ص. ۸۴ یادداشت ۱۷)؛ لوقل به پیروی از آندراس (NGGW 1934 ص. ۱۰۹) عکس این را می‌گوید: آفشمَن «سود» آفشمَن «گناه. وام». به نظر من این واژه به خوبی برابر است با همان واژه‌ی اوستای نوین afsman «بیت گاهانی» (واب ۱۰۳: از ستاک Pas-<pek «بستن»)، (۴۶۹) از نظر واج شناسی دشواری به بار نمی‌آورد که آفشمَن را با آفشمَن یکی بدانیم: در آفشمَن پدیده‌ی معمولی بودن واج پیشگامی

پیش از واج دماغی وجود دارد، و در آفسمَن پدیده‌ی ویژه‌ی اوستایی دیده می‌شود؛ آفسمَن: آفسمَن. مانند
وَشْنا (ف.ب.): وَسْنا، یا barəšna (> barəznā): yasna (> yazna) سنج. H. Hartmann, OLZ 40, 1937
ستون ۱۵۶ و بعد.

ص. ۲۵۶: ۱- fšōnghyō نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۱۰.

ص. ۲۵۸: ۱- ولی باید به یاد داشت که واژه‌ی išti می‌شود ستاک دیگری داشته باشد تا aēs- «دارا بودن»؛
aēs- هم (با متغییری که مسلماً به ستاک‌های «همنام» [دو ستاک که از نظر ظاهر دارای واج‌های همانند ولی از
نظر ریشه دو تا هستند] تقسیم می‌شوند) ممکن است aiš در išti نهفته باشد. معناهای گوناگون همه‌ی این
دسته واژه‌ها دیرزمانی است که به هیچ وجه هنوز روشن نشده است. در یسن ۴۶۲ آندراس و لومل ایشتی را
«نیرو» ترجمه می‌کنند، و در آن بستگی با anaēša «بدون اثر» در بیت ۱ می‌بینند (NGGW 1934 ص.
۱۰۴)، و شاید حق با آنان باشد. در آن صورت باید «نیروی و هومنه» گفت، به جای «دارایی و هومنه»، و این
شاید معنی دقیق‌تری بدهد. باز شکافی من از این قطعه برخوردی با آن ندارد.

ص. ۲۶۱: ۱- یک متن پهلوی که درباره‌ی پیش آمده‌های جهان پسین نوشته شده و آخرین بار در دوره‌ی
اسلامی دست‌کاری شده است، ولی بی‌گمان ریشه‌های آن از زمان ساسانیان است به نام جاماسپ نامک
«کتاب جاماسپ» خوانده می‌شود. در افسانه‌ی اوستایی ساسانی جاماسپ به عنوان نخستین نویسنده و
ویرایشگر اوستا شناخته می‌شود. نک. ص. ۴۲۴ این کتاب.

۲- بدبختانه این تکه‌ی مهم تاریخی به بدترین صورت روایت شده است، ولی درباره‌ی توجیه آن به گمان من
هیچ گونه تردیدی نمی‌توان داشت. واژه‌های تَوَتَیِرَه و یشتاسپَر باید با هم در نظر گرفته و به «ویشتاسپ
نوتری» ترجمه شود، با اینکه صورت نخستین واژه بنا بر قواعد معمول حالت فاعلی بیشین را نشان
می‌دهد. بارتلمه که آن را حالت فاعلی بیشین می‌گیرد به روشنگری بی‌اندازه ساختگی می‌رسد: «به زودی
هُوَرَه در دارایی بسیار توانگر شدند، به زودی پس از آن نوتری‌ها [به آرزوهای خود رسیدند]: ویشتاسپه
تندروترین اسبان این سرزمین را به تصرف درآورد» (Fr. Wolff, Avesta übersetzt, Berlin 1924). معنی
این کار بارتلمه این است که به کار رونویس کنندگان ارزش بی‌اندازه می‌دهد. ولی به فرض اینکه این ترجمه
درست باشد، تنها به این نکته می‌تواند اشاره کند که ویشتاسپه نوتری بود. گویا اینجا یک اشتباه ساده در
خواندن دست‌نویس روی داده است (سنج. این کتاب ص. ۴۲۲): nwtyryw wyšt'spw=naotairyō در
w, vištāspō در پایان واژه را در واژه‌ی نخست، پیش از w- در آغاز واژه‌ی دوّم می‌انداختند، و پس از آن
آنچه مانده بود یعنی nwtyry همچنین مانند صورت پیشین naotaire، در واژه‌ی پیشین خوانده می‌شد.
روایت کنندگان هم حالت گُنایی تکین hvōvō را همان حالت گُنایی بیشین به کار می‌بردند.

۳- این تکه نه به معنای این است که هوتوسا از خانواده‌ی نوتری‌ها است، و نه هرگز او خواهر ویشتاسپه
بود، و نه به این معنا است که او با یکی از بستگان خانواده‌ی ویشتاسپه زناشویی کرده است. بدون هیچ گونه
پیشداوری معنای آن نیایشی است که هوتوسا هنگامی که همسر ویشتاسپه شده می‌کرده است. سنج.
همین کتاب ص. ۳۵۷.

ص. ۲۶۲: ۱- من نمی‌توانم نظر معمول را بپذیرم، که بنا بر آن این نام به معنای «دارنده‌ی گاوان زیبا» است
(واب ۱۸۵۷). (۴۷۰) در این صورت هجای hvō- در نتیجه‌ی غلط خواندن یا غلط دریافتن تصرف کنندگان

در متن‌ها پدید آمده است؛ ولی اگر چنین بود ما صورت نوین hvōva را به دست نمی‌آوردیم. اگر روشنگری من درست باشد، این کار من پرتو شایسته‌یی بر اوضاع مالکیت این محیط خواهد افکند. درباره‌ی ریشه‌ی واژه‌ی جاماسپه آندراس نظرهایی دارد که، به جز محفل کوچک شاگردانش، به دشواری می‌توان پذیرفت (NGGW 1934 ص. ۱۰۹).

۲- J. Marquart, Ērānšahr (نک. یادداشت شماره‌ی یک ص. ۶؛ کریستن سن، 'Christensen' کتابی که در یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۹ یاد شده است).

ص. ۲۶۳: ۱- مارکوارت: ایرانشهر ص. ۱۵۵؛ کریستن سن Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۲۲ به بعد. ۲- Rönnow, Trita Āptya, eine vedische Gottheit I, Uppsala 1928 دیباچه.

۳- می‌توان این پرسش را کرد که آیا این نام «شاهی» βασιλῆς، ترجمه‌یی از واژه‌ی sairima که از واژه‌ی sarah «سر» و به معنای «نخستین» فرمانده، است می‌تواند باشد؟ سنج. واژه‌ی ودایی agrimā «رونده‌ی برنوک چیزی، نخستین» از واژه‌ی āgra «پایان و نوک» (ستا: ayra).

۴- Rostovtzeff, M. Iranians and Greeks in South Russia Oxford 1922 ص. ۳۳، نویسنده سُرُومت‌ها را از سُرُمت‌ها کاملاً جدا می‌کند، مارکوارت در ایرانشهر این دو را با هم یکی می‌داند و از sauromatai که از واژه‌ی sa^urima، که همسان با sa^uruma است، مشتق می‌داند. توضیح آندراس از سُرُومتی: sau-rōm «سیاه مو» (Christensen, Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۱۶ یادداشت ۵) بیشتر ویژگی یک ریشه‌شناسی رنگارنگ عامیانه دارد. -t- در سُرُومتی و سُرُمتی پسوند بیشین است.

ص. ۲۶۴: ۱- Etudes sur le Zoroastrisme ص. ۱۶.

۲- ایرانشهر، ص. ۱۴۵، ۱۵۵.

۳- F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895 ص. ۱۰۶.

۴- من از نظر کریستن سن نمی‌توانم پیروی کنم که وُتوروکش را با کُتسه‌تُویه، یعنی دریاچه‌ی هامون (Les Kayanides ص. ۲۲) یکی می‌داند؛ در این باره نک. ص. ۳۰۴.

ص. ۲۶۵: ۱- بدین گونه است تقریباً همه‌ی بررسی‌های پیشین نک. F. Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parser 3 Leipzig 1863 ص. ۹۶ یادداشت آن صفحه؛ W. Geiger, Ostiranische Kultur ص. ۳۴ به بعد. ص. ۵۰ و بعد؛ A. Weber, Vedische Beiträge SBW ۱۸۹۸-۱۹۰۰ ص. ۱۲. نکته‌ی مهم اشاره‌ی ویر است بر اینکه نام Pā برای ولگا که در نوشته‌های بطلمیوس و دیگر نویسندگان باستان می‌آید با رها یکی نیست، چنان‌که بیشتر به آن اشاره می‌کنند، بلکه ویر آن را از نامی می‌گیرد که تیره‌های فنلاندی برای ولگا به کار می‌برده‌اند.

۲- ایرانشهر ص. ۱۵۶ و بعد؛ Untersuchungen zur Geschichte von Iran ص. ۱۳۶. به عکس کریستن سن Massagetar را از mas-sakata «دسته‌ی بزرگ سکاها» (Die Iranier (۴۷۱) در: Kulturgeschichte des alten Orients 3 ص. ۲۵۰ یادداشت ۴).

ص. ۲۶۶: ۱- 1910 Marquart, T'oung Pao, 11 ص. ۶۶۱.

۲- بنا بر نظر آندراس آلان‌ها از خوارزم به جنوب روسیه کوچ کرده‌اند و در سرزمین سُرُمت‌ها ماندگار شده‌اند؛ آس‌ها (=آست‌ها) از نسل آلان‌ها هستند (Christensen, Die Iranier ص. ۲۴۹ یادداشت ۲). و

نیز توجیه $alani < aryāna$ هم از آندراس است، نک. شرح سنگنوشته‌ی آرامی تکسیله (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۵) ص. ۱۲. آس‌های شرقی در زبان خودشان واژه‌ی $Iron < aryāna$ به کار می‌برند (جز این همه‌جا -ry- در زبان آسی -l- می‌شود).

ص. ۲۶۷: ۱- هردوت خود در آلبیا بود ولی تنها به پیرامون خود سفر کرده بود؛ سرزمین واقعی اسکیت‌ها را هرگز ندیده بود، و هیچ زبان اسکیتی نمی‌دانست. گزارش او درباره‌ی سکاها، پاره‌یی از نوشته‌های یونانی گرفته شده است، و پاره‌یی چیزهایی است که از همشهری‌های خود و یا سکا‌هایی که زبان یونانی می‌دانستند شنیده بود، و پاره‌یی هم از بررسی‌های شخصی خود اوست (Jacoby در Pauly-Wissowas Real Encyklopädie suppl. جلد ۱ بخش ۲، ستون ۲۵۷ به بعد؛ برای بخش‌های ۸۲-۵۹ هردوت به عنوان سرچشمه‌ی آگاهی‌هایش «بررسی شخصی و نظرخواهی‌های خود نویسنده» را یاد می‌کند، ستون ۴۳۵ و بعد).

۲- ایرانی تبتی یا تاتی.

ص. ۲۶۸: ۱- در زبان آسی -ti- تبدیل به -ci- شده است ($c=ts$) در اصل واج بستنی سایشی، کامی شده است؛ همین قاعده در خوارزمی است (W. Henning ZDMG 90, 1936 ص. ۳۱). که عموماً نزدیک به گویش سکایی است (بنویست JA. 221, 1932 ص. ۱۳۸-۱۳۵). واژه‌ی ایرانی باستان -arti- از این رو در این منطقه -arci- (artsi-) می‌شود. احتمال دارد که در یونانی -γῆ- کوششی بوده است، که artsi را، که در یونانی یک ترکیب بیگانه است، بازگو کند، و برای آن γῆ از هر واجی نزدیکتر بوده، به طوری که می‌شود گمان کرد که *ts پس از r که واکبر است تبدیل به d شده است. نام خدای اوستایی Ašiš vaquhi را که در واقع Artiš vahvi است، در سالنامه‌ی خوارزمی (بیرونی آثارالباقیه ص. ۴۸) به صورت آرجوخی=arj(i)vaxi داده است. نام آفردیت سکایی باید بدین ترتیب Arcim-pasa می‌شده ولی باید به یاد داشت، که این هم به خوبی ممکن است که در واژه‌ی آرگیم پسه صورت نادرست نوشته‌یی باشد از آرتیم پسه (گ و ت خیلی زود با هم اشتباه می‌شوند، و این صورتی است که در دو دست نویس دیگر دیده می‌شود و با حاشیه‌ی هزوش Ὁ Ἰσὺς τιμήσαν (غلط نوشته به جای Ὁ Ἰσὺς τιμήσαν) تأیید می‌شود.

این رو به کار می‌رود که کار مرتب و ویژه‌ی یک خداوند را نشان دهد، مثلاً «سروش»، آنکه بر صلح و پیمان پاسداری می‌کند (=آنکه وظیفه‌اش این است که بر صلح و پیمان پاسدارد؛ spasyō) یشت ۱۱۴. برای توضیح مارکوارت نک. Untersuchungen zur Geschichte von Eran 2 ص. ۹۰.

۲- هزوش ظاهراً به گونه‌ی دیگری داده است: Ὁ Ἰσὺς τιμήσαν. Σξνθαι. Ὁ Ἰσὺς τιμήσαν. (همانجا) و کریستن سن (Die Iranier ص. ۲۴۶) بدون هیچ گفتگو -Γ- را به عنوان صورت اصلی می‌پذیرند و با واژه‌ی γοιτο به فرضیات گسترده می‌پردازند. ولی Γ چنان که نزد هزوش بسیار دیده می‌شود، تنها یک (۴۷۲) صورت نادرستی است از حرف F که برای نویسندگان بعدی ناشناخته مانده بود؛ یعنی γ = F γοιτο = Woitosyon باید خواند.

ص. ۲۶۹: ۱- Kretschmer در گفتار Scytae در Pauly-Wissowas Real-Encyklopädie؛ کریستن سن Die Iranier ص. ۲۴۶ (اینجا صورت اصلی -a-nar-، ولی -ε = eva به نظر من -anara- را تأیید می‌کند،

سنج. ستا: an-āpa-:āp-

۲- به‌این پدیده در آثار نویسندگان غالباً اشاره شده است، از جمله Stadling, Schamanismen i Norra Asien ص. ۵۸ و بعد، ۸۹ و بعد؛ Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern ص. ۸۷ به‌بعد.

ص. ۲۷۱: ۱- چنین است بنا بر نظر ویکاندر که یک کار پردامنه‌یی در این باره آماده کرده است.
ص. ۲۷۲: ۱- درباره‌ی یکی دانستن چنچسته و دریاچه‌ی ارومیه در زردشتی غربی نک. همین کتاب ص. ۴۰۲.

ص. ۲۷۳: ۱- سنج. گفتار مینورسکی به‌نام توران Tūrān در EI جلد چهارم ص. ۹۵۱ به‌بعد. نظر ف. و. کونینگ Älteste Geschichte der Meder und perser: F. W. König ص. ۲۴ سراسر اشتباه است.
۲- با این همه متن آشفته است، پس از tusō یک عبارت، واژه به‌واژه از یشت ۱۰۱۱ گنجانده شده است.
۳- Justi: Iranisches Namenbuch ص. ۳۲۲؛ کریستن سن، کیانیان ص. ۵۸ و بعد.

ص. ۲۷۴: ۱- از این قطعه هر تل یک داستان تاریخی پرداخته است (Achaemeniden und Kayaniden IQF 5, 1924 ص. ۷۸ به‌بعد): این قطعه بنا بر نظر او کشمکش مغان را بر ضد داریوش (که هر تل پدر او، ویشتاسپه، را با پشتیبان زردشت یکی می‌داند) شرح می‌دهد و نخستین جانشین‌های او را دربر دارد، که «شاخه‌ی جوان‌تر و تازه‌تر» (-naotara=نوتر، جوان‌تر) خانواده‌ی هخامنشی را تشکیل می‌دادند. برای اینکه از داریوش به‌علت پاک‌سازی که بر ضد آنها کرده کینه‌کشی کنند، نه تنها مغان نام او و نخستین جانشینانش را به‌خاموشی سپردند، خدای مادین باروری را هم با همان خشم دنبال کردند که با تورانیان کردند. دشوار است چنین اندیشه‌یی را جدی گرفت، ولی نظر ولفگانگ شولتز Wolfgang Schultz (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۶۶) که به‌نظر من آن هم پذیرفتنی نیست، چیز دیگری است.

۲- من نمی‌دانم چه کسی نخستین بار bawrōiš paiti daiǰhaove را در یشت ۵۲۸ به‌معنای «در سرزمین بابل» معنا کرده؛ آنچه قطعی است این است که این معنا بدون دلیل از توصیفی به‌توصیفی دیگر تکرار می‌شود (در واب. ۹۲۵ هم به‌آن اشاره رفته است) و امروز به‌صورت یک مسئله‌ی قطعی انکارناپذیر درآمده است، و از آن نتیجه‌گیری‌های بسیار گسترده می‌شود. ولی «بابل» نزد ایرانیان که با آن شهر و سرزمین در روزگار باستان در تماس بودند، یعنی نزد ایرانیان غربی زمان هخامنشیان، Bābairu باتیرو بود، و این شکل به‌شرق ایران و هند که در زبان پالی به‌صورت Bavaru دیده می‌شود، رفته است. این کاملاً غیرممکن است که واژه‌ی اوستایی بُوری با بابل سروکاری داشته باشد، نخست از نظر زبانی و سپس به‌دلایل موضوعی. این واژه از اوستا شناخته شده است. در یشت ۵۱۲۹ این واژه یک جانور آبی است که نزد خدای مادین آزدوی سورا آناهیتا مقدس است؛ همانند واژه‌های بسیاری از زبان هندوژرمنی، باید به‌معنی بُیژ باشد. پس سروکار ما اینجا با «سرزمین بُیژ» است؛ نک. برای آگاهی بیشتر همین کتاب ص. ۲۹۲. بدین‌گونه زمان‌شناسی کریستن سن از یشت‌ها و تاریخ زردشتی کهن بیهوده می‌شود (۴۷۳) Les Kayanides ص. ۳۳ به‌بعد.

ص. ۲۷۵: ۱- در اوستا کمتر به‌عنوان یک نام به‌کار می‌رود، ولی در ۵۳۸، ۱۹۴۱ برمی‌خوریم به‌اینکه این جانور «پاشنه‌های زَرین‌فام» داشته، معنی آن هر چه باشد، در یشت ۱۵۲۸ می‌آید که او در آب زندگی

- می‌کرده است. پس می‌توان خویشاوندی با نام هندی Gandharvas فرض کرد زیرا اینها خداوندان آب هستند. نک. Rönnow, Trita Aptya ص. ۷۲ به بعد.
- ص. ۲۷۹: ۱- گردآمده‌ی افسانه‌های مربوط در Jackson, Zoroaster ص. ۱۲۴-۱۳۲. بنا بر ادبیات پهلوی، وی به دست یکی از گرّین‌ها به نام تووری براتزوخش کشته شد.
- ۲- این اندیشه نخستین بار در Uppenbarelserligion, några synpunkter i anledning av Babel-bibeldis Kussionen (دین وخی، نظرهایی به مناسبت گفتگو درباره‌ی بابل-بیبیل) در جشن نامه‌ی C. A. Torén, Uppsala 1903 ص. ۱۹۹-۲۵۴ آمده است. چاپ دوم به صورت کتاب جداگانه در اوپسالا ۱۹۳۰ منتشر شده.
- ۳- استکهلم ۱۹۳۲، سنج. از جمله ص. ۲۵۵ به بعد همین کتاب؛ ترجمه‌ی انگلیسی آن به نام The living God, Basal forms personal religion, London 1932.
- ۴- برای توجیه بنیادین درباره‌ی مسئله‌ی که اینجا مطرح است نک. Tor Andrae, Mystikens psykologi. Besatther och inspiration, Stockholm 1926; J. Lindblom, Profetismen i Israel, Stockholm 1934.
- ۵- یسن‌های ۲۸۷، ۳۲۱۳، ۵۰۵/۶، ۵۱۸، یعنی در تمام دوران نفوذش.
- ص. ۲۸۰: ۱- Lindblom همانجا ص. ۲۳ و بعد.
- ۲- درباره‌ی هر دو نوع نک. Andrae، همانجا ص ۲۱۵ به بعد، ص. ۳۰۱ به بعد؛ Lindblom همانجا ص. ۹۰ به بعد.
- ۳- سنج. Andrae، همانجا ص. ۲۵۶ و بعد، ۲۷۳، ۳۱۴ و بعد.
- ۴- همانجا ص. ۳۴۷ و بعد.
- ص. ۲۸۲: ۱- سنج. James Mooney, The Ghost-dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 (در: Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892-1893 ص. ۶۴۵ تا ۱۱۳۶).
- ص. ۲۸۴: ۱- برای یک دید کلی درباره‌ی توضیحات گوناگون نک. Hertel, Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas ص. ۱ به بعد. ترجمه‌ی شخصی و بااحساس شخصی به عنوان تنها ترجمه‌ی ممکن چنین است: ص. ۱۰ «روشنی‌رهایی روشن‌ترین روشنی است. بنا بر خواست است، بنا بر خواست برای ما در دست است. بشود (=برسد) به روشن‌ترین روشنی‌رهایی، روشنی‌رهایی». ما در اینجا به کلی در زیر روشنی غرق می‌شویم بدون آنکه تقدّس بزرگتر شود. من ahmāi yaṭ vahištai ašāi را به هم مربوط می‌کنم و آهمای را ضمیر اشاره‌ی تکین می‌دانم (دیگران آن را ضمیر شخصی نخستین کس در حالت «به»یی، بیشین می‌دانند)، و یت را حرف پیوند می‌دانم (در تحوّل (۴۷۴) زبانی دوره‌ی بعد به اصطلاح اضافه)، که در متن‌های یشتی بسیار کهن تنها به یک حرف یا ادات تبدیل شده است.
- ص. ۲۸۵: ۱- E. Norden, Agnostos Theos Leipzig 1913 ص. ۱ به بعد؛ A. V. Harnack, Marcion, Leipzig 1921 ص. ۱ به بعد.

- ص. ۲۸۸: ۱- $yāiš...gaobiš=yōi gaobiš$ نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۸۹.
- ۲- $nōit astō nōit uštānahē cinmānī$ سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۸۵.
- ۳- ترجمه‌ی حدسی من است؛ این واژه جزء پایان دهنده و خلاصه کننده است برای $manah vačah$ $šyaoθanah$ سنج. همین کتاب ص. ۱۶۶.
- ۴- درباره‌ی عبارت «از آن او، روزگاری درد برانگیزم» یادآوری می‌کنم که من $nxšyantā$ ؟؟r را واژه‌ی وصفی آینده، از ستاک $ranj-$ می‌گیرم و به پیروی از فارسی میانه و فارسی نو رنج «درد» ترجمه می‌کنم.
- ۵- من آنا انا را یک ترکیب پیوندی ($Amrēdita$) می‌دانم از گونه‌ی هندی باستان $puñca-pañca$ (پنج و پنج) $dive-dive$ «روز به روز»، $yad-yad$ آنچه که همیشه $ihēha (= iha iha)$ «بارهای مکرر» (که در واقع اکنون اکنون است) و جز آن.
- ص. ۲۸۹: ۱- $fraspa yaoxəθra$ من (برخلاف واب ۱۲۲۹؛ ۱۰۰۳) $yaoxəθra$ (که در واقع $yauextra$ است) «وسیله‌ی چسب و بستن سحرآمیز» می‌دانم (از ستاک $yao-$ لاتینی $iungere$ پیوستن)
- ص. ۲۹۰: ۱- این نظریه‌ی بزرگی V. Grønbeck است؛ خلاصه‌ی آن در: *Kultur und Religion der Germanen Hamburg 1937* ص. ۱۴۳ به بعد آمده است.
- ص. ۲۹۱: ۱- من $īzya$ را صفتی می‌دانم که از $īzā$ گرفته شده مانند $vīsyā$ از $vīs$ یا $raoθwya$ از $ratu$ $bəzvant$ به نظر من به جای $bəzvant$ ، که $baz->dvaz-$ از ستاک $z- dāb$ ؟؟ (یسن ۴۴۶؛ نامواژه‌یی که از آن ساخته می‌شود: $dāb zah$ ؟؟ در یسن ۴۷۶)، صورت تازه تر $z dāb$ ؟؟ نگاهبانی کردن است.
- ص. ۲۹۲: ۱- چنین از هم باز می‌شود:
- به جای $ašāatčā hačā vañhəuščā manəñhō <hačā> vañhəuščā xšaθrāt <hačā> staotāiš$ (به جای $staotā$)
- $θwāt <hačā> staotōibyō aibi. <dadəmahī>$
- $<ašāatčā hačā...xšaθrāt> uxδā$
- $θwāt <hačā> uxδōibyō <aibi.dadəmahī>;$
- $<ašāatčā hačā...xšaθrāt> yasnā$
- $θwāt <hačā> yasnōibyō <aibi.dadəmahī>,$
- که در آن زمانواژه‌ی $dadəmahī$ را از $dadəmaide$ در پایان یسن ۳۵۹ باید گرفت؛ درباره‌ی $staotāiš...uxδā.yasnā$ سنج. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۶۶ و شماره‌ی ۱ ص. ۱۸۹.
- ص. ۲۹۳: ۱- $yazatəm$ (یعنی $īzīm$ نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۷۷.
- ص. ۲۹۴: ۱- بارتمه تنها در اینجا است که به طور زاید یک $varəzəna$ ویژه به معنای «عمل کردن، اثر گذاشتن، عمل» فرض می‌کند (۴۷۵) (واب ۱۴۲۴)؛ در اینکه در اینجا واژه‌ی معمولی وجود دارد، تردید نمی‌توان داشت.
- ۲- من نخستین جمله را با $ahurahyā$ می‌پیوندم و سپس $urvāzyā...nəmañhā na$ مربوط می‌دانم. واژه‌یی که من آن را «گزینش و تصمیم» ترجمه کرده‌ام، یعنی $yātā$ ، به کلی نامطمئن است (صورت $yātayā=yātāi$).

ص. ۲۹۵: ۱- یک تک نگاری درباره‌ی آن، با بسیاری مواد، ولی روی هم رفته نتیجه‌های نادرست، ب. گیگر نوشته است:

B. Geiger, Die Aməša Spəntas ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung (Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil. hist Kl., Sitzungsberichte 176, 7 Wien 1916

ص. ۲۹۷: ۱- سنج. همین کتاب ص. ۲۹۹.

۲- سنج. ب. گیگر، همان کتاب ص. ۱۲۹ به بعد. نظر شخصی گیگر، که باورداشت‌های هندوایرانی، که در آن باورها ریشه‌ی فرضیات آدیتی. و آمشه سپنته نهفته است، و تقریباً با حوزه‌ی فرهنگی بابلی مربوط است، ثابت کردنی نیست. بابل فقط موارد همانندی را نشان می‌دهد که درباره‌ی روابط و پیوستگی‌های تاریخی چیزی نمی‌گویند.

۳- چنین است مثلاً نظر گیگر در همانجا ص. ۲۴۵.

۴- آندراس، نک. Christensen, AO 4, 1924 ص. ۱۰۱ به بعد. نظریاتی مانند این پیش از این E. Lehmann در کتاب Zarathustra 2 ص. ۵۰ و دیگران اظهار کرده‌اند.

ص. ۲۹۹: ۱- yaošti «جوش و خروش، سخت کوشی» از yaoz- «به جوش و خروش افتادن» بنا بر واب ۱۲۳۱ و بعد. ولی به هیچ روی اطمینان بخش نیست، که žā در آغاز معنی «کوشیدن، تلاش» داشته باشد. ممکن است در آن به کلی یک معنای اصلی دیگری نهفته باشد. یثوستی از نظر ریشه هم کاملاً روشن نیست.

۲- واب ص. ۳۷۳ و بعد، سنج. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۲۴۵.

ص. ۳۰۰: ۱- من این واژه‌ها را چنین به هم می‌پیوندم vā rātōiš darəgābāzāuš nāšū (بر خلاف واب ۶۹۵، ۸۳۴). درباره‌ی rāti نک. ص. ۱۵۶ همین کتاب؛ دقیق «آنچه که از سوی یک نیروی آسمانی بخشیده شده».

ص. ۳۰۱: ۱- بندهش چاپ انکلساریا (نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۷ همین کتاب) ص. ۱۵۰ سطر ۱۱ به بعد.

۲- همانجا ص. ۱۵۱ سطر ۸ به بعد.

۳- frāšmi بنا بر H. W. Bailey, To the Zamasnamak II BSOS, 6 1931 ص. ۵۹۶.

ص. ۳۰۳: ۱- درباره‌ی چگونگی آماده کردن امروزین هئومه نک. Modi, The Religious Ceremonies (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۴۸) ص. ۳۰۰ به بعد. آنچه که امروز به عنوان گیاه هئومه به کار می‌رود گیاهی است از گونه‌ی إفدرا Ephedra که در کوهستان‌های ایران و افغانستان می‌روید و به بلندی یک بُته کوچک می‌رسد؛ به نظر می‌آید که پاره‌یی ویژگی‌های پزشکی داشته باشد و مردم آن را به صورت دم کرده به کار می‌برند، برای آنکه به آنفیه (= تنباکویی که از راه بینی می‌کشند) شدت بیشتری بدهد. نک. ص. ۱۰۳ یادداشت شماره‌ی ۱.

۲- اثر نیچه Die Geburt der Tragödie 1870/71

E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 1. Auflage (۴۷۶) Tübingen 1893 و چاپ‌های بسیار بعد (چاپ پنجم و ششم ۱۹۱۰).

ص. ۳۰۵: ۱- upairi gātubyō garətəm: من هیچ دلیلی برای پیروی از بارتلمه (واب ۳۹۵) نمی‌یابم که

- آن را upairi gabubyō می‌خواند و از نامواژه‌ی upairi.gātu می‌گیرد.
- ص. ۳۰۶: ۱- ruvānīkān را باید با اصطلاح ساسانی و مانوی arvānayān «موقوفات» یکی دانست؛ در این باره نک. H. H. Schaeder Iranica Berlin 1934 (AGGW Phil, hist. Klasse, 3. Folge Nr. 10) ص. ۸ به بعد، ۱۹ به بعد (یا کتاب‌هایی که آنجا آمده).
- ص. ۳۰۷: ۱- Christensen, Etudes sur le zoroastrisme ص. ۵ و بعد، ص. ۱۰ به بعد ص. ۳۴ به بعد؛ Les Kayanides ص. ۱۰ به بعد، ص. ۳۲ به بعد. من پیش از این اشاره کردم (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۵۲)، که من از نظر کریستن سن درباره‌ی آناهیتا یشت نمی‌توانم پیروی کنم. بر پایه‌ی برداشت احتمالی بابل (برای خلاف این نظر نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۶۰) این یشت را پدید آمده‌ی غرب می‌داند، در توصیف خدای مادین (این کتاب ص. ۲۶۱) تأثیری از آیین پرستش ایشتر می‌بیند، و زمان این یشت را مربوط به رسمیت شناختن پرستش آناهیتا در فرمانروایی هخامنشیان فرض می‌کند و تاریخ آن را حدود ۴۰۰ پیش از میلاد تعیین می‌کند، و همچنین هرتسفلد (AMI 1, 128) و دیگران. به نظر من آناهیتا یشت در بخش‌های اصلی به زردشتی کهن شرقی وابسته است و پیش از مهاجرت دین زردشتی به زَگَه (ری) و پیش از زمان هخامنشیان پدید آمده است. نقل متن و روایت آن بدیهی است که بسی دیرتر به طور قطع تثبیت شده است. ص. ۳۰۸: ۱- در اینجا باید پیش از همه به پژوهش‌های فراگیر کریستن سن اشاره کرد، گفتارهای هرتسفلد در AMI (گزارش‌های باستان‌شناسی از ایران) سخت سازنده است. در ردیف گوی به طور مفصل کریستن سن در Etudes sur le zoroastrisme ص. ۲۹ به بعد و Les Kayanides ص. ۱۷ به بعد بحث کرده است.
- ۲- نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۲۶۰ همین کتاب.
- ص. ۳۰۹: ۱- کریستن سن کیانیان ص. ۱۷ به بعد.
- ۲- ه. ه. شدر به من واژه‌ی گُتی mana-sēps را یادآوری می‌کند، که در واقع به معنای «تخمه‌ی مرد»=«جنس مردم» و سپس به طور همگانی «جهان» است.
- ۳- کیانیان ص. ۳۱.
- ص. ۳۱۲: ۱- در سده‌ی چهارم پس از میلاد در آسیای مرکزی عنصر تازه‌یی از مردم دیده می‌شود که نویسندگان باستان آن را به نام chionitae می‌خوانند، نامی است که از فارسی میانه‌ی خَیون گرفته شده است. مارکوارت آنها را ترک می‌داند (ایران‌شهر ص. ۵۰ به بعد)، نام آنها با واژه‌ی اوستایی Hyaona برابر می‌شود. ولی ممکن نیست که با مارکوارت در این نظر، که هیئونه را نخست در این زمان به سنت اوستایی راه یافته می‌داند، همداستان شد. این نام باید بسی کهنه‌تر باشد. بیش از همه جا این نام در یشت ۹ می‌آید که به خدای مادین دِرواسپا پیشکش شده است؛ این خدا چنین می‌نماید که در کتاب سرودهای سپه‌رُوجک، با روان گاو گوش اووون یکی دانسته شده است، ولی به جز اینجا در اوستا هیچ نقشی به عهده ندارد. این دِرواسپا را کریستن سن Et. sur le zoroastrisme (۴۷۷) ص. ۳۸ به بعد با یک نام خدا بر روی سکه کانیسکا، پادشاه کوشانی (۱۲۵ تا ۱۵۲ م.) یکی دانسته و از این رو تاریخ آن یشت نامبرده را در زمان کانیسکا فرض کرده است. استدلال منطقی نیست زیرا دِرواسپا بی‌گمان کهنه‌تر است از کانیسکا و همچنین نسبت به هیئونه. این مردم نامشان در خورنه یشت هم می‌آید (۱۹۸۷)، نک. ص. ۳۰۴ و بعد همین کتاب، ولی آن در موردی است که در درجه‌ی دوم اهمیت است و بر آن نمی‌توان استدلال کرد. فقط یک مسئله مسلم است که سرچشمه‌ی

اصلی برای مَثَبونه اوستا یعنی یشت ۹ چنین تأثیری به جا می‌گذارد که باید بسی تازه‌تر باشد تا متن‌هایی مانند یشت ۵، ۱۰، ۱۳، و دیگر اینکه پذیرش یک آیین بیگانه با اوستا در دین زردشتی دیده می‌شود. اینکه این آیین پرستش را نزد کوشانیان در سده‌ی دوم م. بتوان نشان داد ارزشی برای تعیین تاریخ یشت‌ها ندارد، ولی برای تعیین خاستگاه نخستین آیین که در شرق ایران جستجو می‌شود قابل توجه است. نظر هرتسفلد را (AMI 6, 27) ص. ۲۷ و بعد) که می‌گوید hyaona به معنای yavana=yaona «یونانیان» است، من پذیرفتنی نمی‌دانم، زیرا hyaona را نمی‌توان از xiyōn جدا کرد. برای مآخذ کهنه‌تر نک. واب ۱۸۵۸. ص. ۳۱۳: ۱- oīfra این گونه نگارش برای vifra بدیهی است که همان vifra است به معنای «هوشیار، آگاه» در یشت ۵۶۱ و خود برابر است با واژه‌ی ودایی vipra به معنای «خواننده و آوازه خوان الهام گرفته، یا Skalde». توضیح ناهنجار بارتلمه در واب ۳۵۷ برای من دریافتنی نیست.

۲- پیریکا به روشن‌ترین و دقیق‌ترین صورت در یشت ۸ دیده می‌شود، این یشت به تیشتریه پیشکش شده است و این خداوند ستارگان است که مطمئناً باید آن را ستاره‌ی تیر دانست که با آب‌ها پیوستگی نزدیک دارد. جایگاه واقعی تأثیر او و ثور و گشّه است. وی به پیکر اسب به دریا درمی‌آید و پُری‌ریکاها را شکست می‌دهد؛ اینها مانند سنگ‌های آسمانی توصیف می‌شوند که میان آسمان و زمین در حرکتند و مانع باریدن باران می‌شوند. خداوند ستارگان سَتَه و تِسَه (شاید اللّٰهبران) ابرها را پراکنده می‌کند، و از پرتو وجود تیشتریه ابرها خود را در باران خالی می‌کنند و در چگونگی محصول تأثیر می‌بخشند. در تیشتریه یشت گونه‌ی افسانه‌ی میثره نهاده شده است؛ این یشت سازگاری معمولی را با دین زردشتی نشان می‌دهد. از آنجا که تیشتریه پیوستگی نزدیک با و ثور و گشّه دارد، به نظر من کاملاً روشن می‌نماید که این ستاره یک خدای تورانی کهن است که در تیره‌ی فریانه با میثره پیوند یافته بود و سرانجام دین زردشتی آن را پذیرفت. پس تاریخ آن کاملاً همپایه با اردوی سورا آناهیتا است. پُری‌ریکاها هم در این محفل موجودات خطرناکی هستند، همچون سنگ‌های آسمانی که در باور مردمی بر روی زمین گسترده شده‌اند، دیده می‌شوند. از یک قطعه از داستان کرساسپه چنین برمی‌آید که مردم می‌توانند با آنها پیوستگی پیدا کنند (همین کتاب ص. ۳۱۷)؛ گویا در یشت ۱۳۱۰۴ باید به مواردی ابتدایی از شیفتگی بیندیشیم، که خلسه، رؤیا، خواب و سخنان الهامی نزد آنان بدین وسیله توجیه می‌شد که یک پُری‌ریکا در مرد ساحر جایگزین شده است. در مهریشت میثره دشمن پُری‌ریکاها است (یشت ۱۰۲۶)؛ با این همه از بافت سخن به دست نمی‌آید که اینان چگونه تجسم می‌شوند. اصولاً اینها به صورت نخستین نمونه برای یاتوها «جادوگران» یکی دانسته می‌شوند. در وندیداد ۱۱۹ از پُری‌ریکا همچون یک دیو سخن می‌رود که «خود را» در آتش، آب، زمین، چاربا، گیاه «می‌کند» (āiti). پس از زردشت این واژه آهنگ زشت خود را از دست داد. بدیهی است بدون تأثیر کاربرد زبانی، که برون از دین زردشتی به جا مانده بود، نبود؛ واژه‌ی فن. پُری چیزی به معنای جن است.

ص. ۳۱۴: (۴۷۸) ۱- در معنای آن اطمینان نیست. بارتلمه (واب ۱۷۷۷) در ترجمه‌اش بیشتر توجه به زبان‌شناسی دارد تا به ظرافت و دقت «استاد اتحادیه (دانشمندان)»؛ زمان آکادمی (دانشمندان) هنوز نیامده بود.

۲- کیانیان ص. ۳۴.

ص. ۳۱۵: ۱- من vīsāda را به معنی اصلی این حالت «زی» می‌گیرم vīsāta.

- ص. ۳۱۷: ۱- گفتار من Questions در JA 219، ۱۹۳۱ ص. ۲۰۷-۱۹۷.
- ص. ۳۱۸: ۱- سنگ‌نوشته‌های آریسون زمان آن: ۲۰۰± ق.م. «زبان آن: آرامی دولتی (نک). یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۱۵؛ نک. J. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran، جلد دوم ص. ۱۱۸ تا ۱۲۱؛ M. Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik 1 ص. ۷۴-۵۹؛ H. H. Schaefer, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems ص. ۱۳۷ و بعد.
- ص. ۳۲۲: ۱- چنین است نظر هرتسفلد نک. کریستن سن، کیانیان ص. ۵، وی نظر خود را نمی‌گوید و جایگاه رستاخیز زردشتی را در دریاچه گنستویه، مانند من تعیین می‌کند.
- ۲- کریستن سن به‌راستی این نظر را دارد (کیانیان ص. ۲۲ و بعد)؛ ولی از آن، که وئوروگنه و گنستویه هر دو دریاچه خورنه هستند، این نتیجه را نمی‌گیرد که هر دو یکی هستند.
- ص. ۳۲۳: ۱- من 𐬰𐬀𐬭𐬀 را صورت نادرست نوشته‌ی می‌دانم از 𐬰𐬀𐬭𐬀 s (واژه‌ی میانجی، حالت گنایی، تکین، نرین، از ah-) و هم‌آهنگ با واب 𐬀𐬀𐬭𐬀=aiθyejahim می‌خوانم.
- ص. ۳۲۵: ۱- یسن ۹۱۱ (هئومه یشت).
- ۲- من فکر می‌کنم که این ویژگی‌ها و شرایط مربوط به جامعه‌ی شمن‌ها باشد؛ نک. Nioradze, Der Schamanismus bei den siberischen Völkern ص. ۸۵-۶۰؛ U. Harva, Altain suvun uskonto ص. ۳۳۱-۳۴۸. هر دو این کتاب‌ها تصاویر بسیار دارند. «از رگه‌ی شاخدار»، من به‌پوشش سر توجه می‌کنم که همیشه با زیورهای گوناگون آراسته شده است؛ بیشتر نقاب‌های راستین به‌کار می‌رود. «با پنجه‌هایی از سنگ» برابر می‌شود با ترجمه‌ی بارتلمه از ترکیب asəngō-gāum که آن را به‌عنوان asəngō.gəom=asəngō.gauəm می‌داند، و در آن واژه‌ی اهریمنی gav- برای «دست» است (واب ۲۱۰)؛ در آن صورت مربوط می‌شود به یک پوشش نقابدار برای دست‌ها. ولی به‌نظر من جزء دوم این واژه هم به‌خوبی همان واژه‌ی معمولی گاو gav- است؛ در این صورت باید از تصویر گاوی که از سنگ تراشیده شده سخن در میان باشد که به‌جامه‌ها می‌زده‌اند، زیرا این گونه پیکره‌های ثابت (که امروز از آهن دیده می‌شود) و نماینده‌ی جانوران گوناگونی هستند، در جامعه‌ی شمن‌هایی که ما با آنها آشنا هستیم بسیار دیده می‌شود، شاگرد شمن شناویدگه جامعه‌ی ویژه‌ی دربر داشته که بر آن تصویرهایی از گاوهای سنگی بوده است و سرپوشی شاخدار.
- ۳- برای صورت اوستای نوین گرو دمانه نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۶۱.
- ص. ۳۲۶: ۱- متن‌های پهلوی را من گردآوری کرده‌ام و در گفتاری به‌نام La légende de Keresāspa (۴۷۹) در جشن نامه‌ی پآوری ۱۹۳۳ ص. ۳۵۲-۳۳۶ ترجمه کرده‌ام. سنج. کریستن سن کیانیان ص. ۹۹ تا ۱۰۶.
- ۲- سنج. توضیح بارتلمه در واب و یا Fr. Wolff, Avesta übersetzt.
- ۳- برای اینکه شرح زیاد پیچیده نشود، من صورت ستاک‌ی که بارتلمه داده است، -vyam را نگاه داشته‌ام. ولی به‌راستی آن هم نادرست است. حالت «رای» 𐬀𐬀𐬭𐬀 m در یسن ۴۸۷ و «اندری» بیشین vyāhva در یشت ۸۹، ۱۳۱۱ نشان می‌دهند که ستاک آن -vyā است؛ همچنین نظر بارتلمه درباره‌ی ریشه‌ی این واژه هم غلط است. هرتل هم (Die arische Feuerlehre IQF 6 ص. ۱۵۳) این صورت -vyam را نادرست

می‌داند، ولی توجیه او هم نادرست است.

ص. ۳۲۹: ۱- تنها اینجا در اوستا دیده می‌شود. سنج. کریستن سن، کیانیان ص. ۳۰، ۶۲، ۸۶.

ص. ۳۳۰: ۱- واژه خراب شده است.

۲- نک. همین کتاب ص. ۱۱۳، ۲۰۰، ۲۷۷.

۳- نک. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۸۳.

ص. ۳۳۲: ۱- به نتیجه‌هایی همانند این آندراس رسیده است: *Erklärung der aramäischen Inschrift von Taxila* (نک. به یادداشت شماره ۲ ص. ۱۵) ص. ۱۱. ولی بر خلاف نظر آندراس می‌توان ایراد کرد که asah به عنوان مرکز تیره یا انجمن میثره قطعاً هم معنا با «شهر» نیست. ما باید آتسه را هم معنای دادگاه یا بازارهای روزگار باستان خودمان بدانیم که دارای پرستشگاه و آیین پرستشی مربوط است؛ اینها هنوز شهر نبوده‌اند، هر چند در این جهت گسترده می‌شده‌اند. روستاهای کلیسایی انجمن‌های لائی در سوئد هنوز هم از پاره‌یی دیدها این مفهوم را مجسم می‌کنند. تیره‌یی اعراب بدوی هم در عربستان این گونه بازار و اجتماعات را که ممکن نیست همچون شهر شناخته شوند، دارا هستند.

۲- نک. Christensen, Etudes sur le zoroastrisme ص. ۴۳ (آندراس تاریخ این فهرست را حدود ۱۴۷ ق.م. می‌داند)؛ هرتسفلد AMI ج ۱ ص. ۷۹ یادداشت ۱؛ ج ۲ ص. ۶. هرتسفلد درست دریافته است که این فهرست یک سند سیاسی نیست بلکه سند دینی است؛ وی تاریخ این فهرست را در سده‌ی دوم ق.م. می‌داند و تاریخ‌گذاری آندراس را رد می‌کند ولی تاریخ نگارش فهرست را در زمانی پیش از ۱۲۸ ق.م. یا سال‌هایی پس از آن می‌داند، زیرا مهاجرت مفروض سکاهای اوضاع مشروط در آن فهرست را در شرق ایران به کلی دگرگون ساخت. من چنین استدلالی را نمی‌توانم بپذیرم. قطعاً این فهرست صورت متن قطعی خود را در یک زمان پس دیری به دست آورده است (نک. یادداشت شماره ۲ ص. ۶). ولی این از نظر روش درست نیست که صورت نهایی تدوین متن اوستایی را، که همیشه یک نقطه‌ی اتفافی از زنجیر سنت را مشخص می‌کند، با طرح و ترکیب آن یکی دانست. تنها معیارهای داوری درونی می‌تواند قاطعیتی به دست بدهند. آنچه می‌تواند قاطعیت داشته باشد این است که گذشته از رگه و چخره، که آگاهی زیادی درباره‌ی آن نداریم، سرزمین‌های غربی این فهرست ناشناخته‌اند و مرکز آن به طور قطع در ایران شرقی باستان قرار دارد. این فهرست سندی است از نخستین روزهای زردشتی در رگه (نک. همین کتاب ص. ۳۲۰) و بنابراین باید دست بالا در آغاز روزگار هخامنشیان ترتیب یافته باشد (همین کتاب ص. ۳۷۴).

ص. ۳۳۳: ۱- واژه‌ی viθuštavant که صفت است به صورت تابع در وندیداد ۴۵۴ آمده از āp «آب» تا معنی آشامیدنی را که به منظور سوگند آماده شده، برساند؛ وپوشا در ویسپرد ۶۱، که اطمینانی به درستی آن نیست، به نظر می‌آید که به همین ترتیب تابع باشد برای زئوثره، به طوری که با همه‌ی ترکیب یک رسم سوگند نشان داده می‌شود. وپیش که در یشت ۱۰۸۰ پراکنده، و قطعاً به یک عمل قضایی مربوط می‌شود، صورت نادرستی است از وپوش. از این رو من حدس می‌زنم که وپوشا مربوط به آیین سوگندی است که از سوی زردشتیان رد شده بود. واژه‌ی marōdā چنان که پیدا است از ستاک marōd- «تباه و ویران کردن» است.

۲- واب ۴۰۵ usad- را جانشین می‌کند ولی usaḍah هم ممکن است جانشین شود؛ این واژه ممکن است

به جای us-saḍah باشد. غیرممکن هم نیست که این واژه اصطلاحی باشد مقدّس برای آیین وِیو، زیرا در یشت ۱۵۴۷ (که خود روشن نیست) صفتِ *saḍi* (> *saḍi*) را داراست.
ص. ۳۳۴: ۱- یک واژه در متن افتاده است.

۲- نک. Pauly-Wissowas Real Encyklopädie زیرگفتار Nisaia به قلم S. Sturm (جلد ۱۷، ۱، شتوتگارت ۱۹۳۶ ص. ۷۱۱-۷۱۳).

ص. ۳۳۵: ۱- روان ارداویراف در سفر دوزخ خود (این کتاب ص. ۲۹۰) رودخانه‌ی تیره و تاریکی از دوزخ را دید که در کنار آن روان‌های بسیاری ایستاده بودند و پاره‌یی هرگز نمی‌توانستند به او دسترسی یابند، و پاره‌یی به‌دشواری بسیار، و باز دسته‌یی دیگر که به‌آسانی به او رسیدند. در پاسخ پرسش او چنین دانست که این رودخانه از اشک‌هایی پدید آمده که به‌هنگام شیون و مویه برای درگذشتگان می‌کردند. آنان که هرگز به آن سو نتوانسته بودند برسند کسانی بودند که پس از مرگشان شیون بسیار برای آنان شده بود، آنان که به‌آسانی به آن سوی رودخانه گذر کرده بودند، کسانی بودند که در مرگشان شیون بسیار نشده بود. به ارداویراف فرمان دادند که به مردم بگوید: "ای کسانی که در گیتی هستید بر خلاف آیین در مرگ کسان شیون برپا نکنید، چه از این کار، این زیان و رنج بزرگ بر مردگان شما خواهد آمد!" ارداویراف بخش ۱۶.
۲- نک. J. Charpentier در جشن‌نامه‌ی پآوری ۱۹۳۳ ص. ۸۱-۷۹.

ص. ۳۳۶: ۱- نک. Kiessling در گفتار او به نام Hyrkania در Pauly-Wissowa Real Encyklopädie ج ۴۵۴-۵۲۶.
ص. ۳۳۹: ۱- چنین است واب. ۵۷۶.

ص. ۳۴۰: ۱- همچنین است ترجمه‌ی پهلوی که البته در ۱۱۷ به نظر می‌آید که پختن جانوران وحشی وجود داشته است.

ص. ۳۴۱: ۱- بارتلمه *araθwyāča daxšta* را «شکست نابه‌هنگام تن» می‌داند (واب ۱۸۷، ۶۷۷؛ Wolff). ولی اگر دُخْشْتَه در پاره‌یی از جاها نقص پیدای تن معنا بدهد نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که آن را به «نقص اندام» می‌توان ترجمه کرد. این واژه همه جا به معنای «نشان» است و در اینجا هیچ‌گونه بستگی و پیوندی با نقص اندام در میان نیست. واژه *آرث وِیَه*، که نابه‌هنگام، ناسازگار، نابه‌هنگار ترجمه می‌شود، خشنودکننده نیست. خود این واژه جزء به جزء به معنای «نارَئویی» است، یعنی زیر هیچ یک از رتوهای که از آن پدیده‌های گوناگون زندگی موجودات نیکو و از آن جهان روشنایی هستند، قرار ندارد (نک. همین کتاب ص. ۱۴۵ و (۴۸۱) بعد). «نشان‌های نارئویی» به گمان من بستگی پیدا می‌کند به جامه و پوشش و این مسئله‌ی بی‌اهمیتی نیست؛ این پوشش جامه اهمیت سیاسی و دینی دارد، برش و نشان‌های گوناگون آن وابستگی به یک گروه ویژه را یا یک انجمن آیینی ویژه می‌رساند. با نظری سطحی می‌خواستم گفته باشم که فرضیه‌ی آندراس که در درجه‌ی آخر به نظریه هاوگ (*Essays* ۲۳۰ همین کتاب یادداشت شماره‌ی ۱) برمی‌گردد، مبنی بر اینکه نام سرزمین گیلان *Gēl->* در جنوب غربی دریای مازندران بر یک ریشه‌ی مفروض *varnya* می‌رسد، و با *varəna* یکی است (کریستن سن ایرانیان ص. ۲۰۸، یادداشت شماره‌ی ۳)، از هر نظر برای من ناپذیرفتنی است.

۲- هر دوت ۷، ۶۴ به نظر می‌رسد که آنها را یکی می‌داند. درباره‌ی اقوام سَگه نک. بررسی بزرگ هرتسفلد در

AMI شماره ۵، ص. ۱۱۶-۱.

ص. ۳۴۲: ۱- تنها استناد او پشت ۱۲۱۸ است که aōda برابر sanaka قرار دارد و باید معنای «چشمه‌ی» رودخانه را بدهد، بر خلاف واژه‌ی دوم که «آبریز» باید باشد (واب ۱۵۵۸)؛ ولی پشت ۱۲ برای ساختن و استناد چیزی بسیار متن نارسایی است. نک. یادداشت بعدی.

ص. ۳۴۳: ۱- من حدس می‌زنم که هم sanaka و هم aōda نخست دارای صفاتی هستند که با بخش‌های گوناگون رودخانه‌ی رها پیوسته هستند. واژه سَنَکَه شاید از ریشه‌ی sand-na-ka باشد که، آن هم از sand- گرفته شده است، به معنای «نمایان شدن، پدید آمدن» و یک نقطه‌ی به‌ویژه برجسته یا چشمگیر را در مسیر رودخانه نشان می‌دهد.

ص. ۳۴۵: ۱- نک. بنونیست L'Ērān-vēz et l'origine légendaire des Iraniens در 7 BSOS سال ۱۹۳۴ ص. ۲۷۴-۲۶۵.

۲- ایرانشهر، ص. ۱۱۸؛ ۱۵۵، گِیگِز با قاطعیت ادعا کرده است که آیرِئِم وئِیجِه سرزمینی است در شمال شرقی‌ترین بخش ایران، و توجه شمال غربی را (در این باره همین کتاب ص. ۴۰۱ و بعد) با نکته‌گیری درست رد کرده است، ولی او آیرِئِم وئِیجِه را نه چندان موفق، در بخش بالایی رود سیحون در بخش فرغانه جستجو می‌کند. (در کتاب Ostiranische Kultur ص. ۳۱ و بعد؛

Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften 1884

ص. ۳۳۳ و بعد؛ ولی در کتاب «بنیاد واژه‌شناسی ایرانی» بخش ۲ ص. ۳۸۹ جای دقیق‌تری تعیین نمی‌کند).

بخش ۷

ص. ۳۴۸: ۱-

Fr. Hommel, Ethnologie und Geographie des alten Orients (I Wan V. Müllers Handbuch des Altertumswissenschaft, 3 Abt. 1. Bd. 1. Teil) München 1926

ص. ۳۶ به بعد؛

A. Götze, Hethiter, Churriter und Assyrier (Institutet for Sammenlignende kulturforskning ser. A, 17), Oslo 1936,

ص. ۱۲۴، ۳۵ به بعد.

۲- شرح بسیار درخشانی با همه‌ی مأخذ مورد نیاز در اثر Götze که در یادداشت پیش یاد شد آمده است. جز آن (۴۸۲) J. Friedrich در گفتار Arier in Syrien und Mesopotamien در Reallexikon der Assyriologie ج ۱ ص. ۱۴۸-۱۴۴.

ص. ۳۴۹: ۱- شرح این اوضاع در همه‌ی آثار مهم که درباره‌ی تاریخ باستان آسیای پیشین نوشته شده آمده است؛ کریستن سن، ایرانیان، با فهرست کتاب‌هایی که در آنجا آمده؛ خلاصه‌ی آن از F.W. König نک. یادداشت شماره ۳ ص. ۴۴.

۲- F. Delitzsch, Die Sprachen der Kossäer, Leipzig 1884؛ کریستن سن همانجا ص. ۲۰۹.

۳- نک. ی. فریدریش در همان گفتار پیشین (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۲۹) یاد شد؛ Götze, Šunaššura: an indien King of Kizwatna در جشن‌نامه‌ی پآوری ۱۹۳۳ ص. ۱۲۷-۱۲۹ با کتاب‌هایی که در آنجا آمده.

ص. ۳۵۰: ۱- چنین است نظر گُتْسه (همانجا).

ص. ۳۵۱: ۱- این پیمان را H. Winkler در میان لوحه‌های گلی بغازکوری یافته است نک.:

Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft ج ۳۵؛ برای آثار دیگر در این باره نک. کریستن سن همان کتاب بالا ص. ۲۰۹ یادداشت ۷. از این متن رونویس در دست است؛ در یکی از آنها به‌جای in-da-ra نوشته شده in-dar و در دومی u-ru-na به‌جای u-ru-w-na. در این شیوه نگارش § به‌جای s به‌کار رفته است.

۲- برای کتاب‌هایی که در این باره نوشته شده نک. کریستن سن همان کتاب ص. ۲۱۰.

ص. ۳۵۲: ۱- بنا بر نظر وینکلر در OLZ 1910 ستون ۲۹۱؛ مورد مخالفت Gustav قرار گرفته است در ZA دوره‌ی نوین ج دوم ۱۹۲۵ ص. ۲۹۷ به‌بعد؛ آخرین کتاب در این باره: W. T. Albright Mitanian Archiv für Orientforschung ج ۶ ص. ۲۲۱-۲۱۷.

ص. ۳۵۳: ۱- F. W. König, Ältere Geschichte der Meder und Perser ص. ۱۳، ۵۳. برای مطالب بعدی سنج: A. Götze, Hethiter, Churriter und Assyrier ص. ۱۱۹ به‌بعد.

ص. ۳۵۴: ۱- درباره‌ی هر دو این نام‌ها نک. E. Meyer, KZ 42 (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۴۴)، ص. ۱۶ و بعد؛ کونداسی پیش از اینها در سال ۸۵۴ ق.م. دیده می‌شود. در خاستگاه ایرانی آن H. Jacobsohn تردید کرده است KZ 54, 1927 ص. ۲۶۹ یادداشت ۱؛ بر خلاف نظر او P. Kretschmer KZ 55 ص. ۹۹ یادداشت شماره‌ی ۲. Ku نگارشی است برای vi>gu که یک دگرگونی واجی شناخته شده‌ی است از دوره‌های بعد. واژه‌ی Bagdatti (ص. ۳۳۴) در زمان سارگن (۷۲۱-۷۰۵) دیده می‌شود.

۲- ف. و. کونینگ، همانجا ص. ۵۵ و بعد. من این روشنگری را یکسره نامطمئن می‌دانم. همچنین از زمان آسَرَهْمَدَن (۶۸۱-۶۶۸) Ši-dir-par-na نقل می‌کند که باید Čiθrafarnah=تیسافرنس باشد، و Vifarnah E-pa-ar-na باشد (اد. مایر همانجا ص. ۹).

۳- Mitra در متن شماره‌ی ۳ آسوری Rawl. 69, 63 یاد می‌شود: نک. Hommel: Ethnologie und Geographie des alten Orients ص. ۲۰۵. آسَرَهْمَزاش (۴۸۳) راهومل در Proceedings of the Society of Biblical Archeology 21, 1909 ص. ۱۲۷، ۱۳۷ به‌بعد منتشر کرد.

۴- Olmsted, Ahura Mazda in Assyrien در جشن‌نامه پآوری ۱۹۳۳ ص. ۳۶۶-۳۷۲.

۵- سنج. ف. و. کونینگ در همانجا ص. ۵۸.

۶- همانجا ص. ۵۷ و بعد.

ص. ۳۵۵: ۱- من در اینجا می‌خواستم یادآوری کنم که این برای من به‌هیچ روی دلیلی بر این نیست که آن مرد زردشتی بوده است. تمام اصطلاحات مربوط به وژ- عموماً ایرانی است. یک اصطلاح برای پذیرفتن نودین‌ها در انجمن باید ناگهان در نزد همه آریایی‌هایی که پیرامونشان را اقوام غیرآریایی گرفته بودند، پدید

آمده باشد. مفهوم زردشتی fra-var- را به‌خوبی می‌توان به‌عنوان حالت ویژه‌ی یک کاربرد زبانی همگانی فهمید.

۲- در یونانی به‌صورت Ἀδπιυης نیز هست.

۳- برخلاف نظر ف. و. کونیک، در اثری که پیش از این یاد شد، ص ۶.

ص. ۳۵۸: ۱- سنج. همین کتاب ص. ۱۷۷ و بعد، ۲۸۸ و بعد.

۲- اگر کریستن سن (ایرانیان ص. ۲۶۸) می‌گوید که این‌گونه کوشش‌ها، که در باورداشت‌های ایرانی یا غیرایرانی، که از متن‌ها دستگیر می‌شود، کوچکترین ارزشی ندارد، باید بگویم، که این‌گونه نتیجه‌گیری‌ها را نمی‌توان به‌طور کلی ثابت کرد، ولی کاملاً هم نباید آن را رد کرد.

ص. ۳۵۹: ۱- سنج. Arbman, Rudra (UUA 1922) ص. ۲۹ یادداشت شماره‌ی ۲.

۲- Taurvi Zairiča = Taurvī Zairiča؛ بارتلمه (واب ۱۶۸۰) بدون هیچ دلیل قاطعی این واژه را از ستاک-Zaitik- می‌گیرد.

ص. ۳۶۰: ۱- این نکته را هم باید یادآوری کرد که آشامیدنی سوگند در وندیداد ۴۵۴ (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۱۵) به‌صورت zarayāvant یعنی «به‌زر آراسته، دارای زر» یا مانند آن شناخته می‌شود.

ص. ۳۶۱: ۱- برای اینکه بستگی میان صورت‌ها را دریافت، باید روشن شود، که -ū- در βūdō- است؛ این نام از همان‌گونه نام‌های اهریمنی است، مانند Mūdōī = Mūdōī (وندیداد ۱۱۹). واژه‌ی گرفته شده از آن با پسوند -ya- باید قاعداً Bauōdiya بشود (و صورت اوستایی آن باید Baolōya بشود).

ص. ۳۶۲: ۱- سخن بارتلمه از اینجا (واب ۱۴۴۷) را من باید نادرست بدانم؛ vibarham یک مکمل وصفی است.

۲- این خدا بی‌گمان در دین ایران شرقی نیز یافت می‌شده است، زیرا در مهریشت (یشت ۱۰۹۷) یاد می‌شود؛ ولی این مورد می‌تواند یک افزوده بعدی باشد. در یشت ۱۸ هم که به آژشتات پیشکش شده است یاد می‌شود، با این همه از زمان‌های بعد و ناچیز و بدون هیچ‌گونه تردید در غرب با هم پیوسته شده‌اند. جاهای دیگر - یعنی ۳ جا که دو تای آن در وندیداد است - بی‌گمان وابسته به‌زردشتی غربی است. پس دلیل برای آمدن آنها در شرق بسیار سست است. ضمناً نک. همین کتاب ص. ۶۷ و ۱۰۸.

۳- ولی این بازنگری دشواری‌های زبانی ویژه‌ی به‌بار می‌آورد.

ص. ۳۶۳: ۱- H. Hartmann, OLZ, 40, 1937 ستون ۱۵۷

۲- سنگنوشته‌ی داریوش در بهستان از روی بندهایی که ویسباخ F. H. Weißbach در کتاب:

Die Keilinschriften der Achämeniden Leipzig 1911

(۴۸۴)

ترتیب داده شده.

ص. ۳۶۴: ۱- سنج. کریستن سن ایرانیان ص. ۲۳۶ به‌بعد، با کتاب‌هایی که در آنجا داده شده.

۲- قطعاً باید نخست آسیای کهن را همچون عضو رابط در نظر گرفت؛ بنابر نظر یاکُشن KZ 54, 1927 ص. ۲۶۰ یادداشت شماره‌ی ۳، بسیاری از نام‌های فارسی از راه زبان لیکِی به‌یونان رسیده است. سخن آندراس را درباره‌ی پاسارگاد که از Pārsa-Kada (پارس کده)، (کریستن سن همانجا که پیش از این یاد شد ص. ۲۳۷، یادداشت ۵) سراسر ناپذیرفتنی می‌دانم؛ توجیه مارکوارت: pasārkadriš < Pasargadai یا به‌صورت

بیشین *pasārkaḍrayah** شهر (سرزمین) پشت (یعنی شمال کوه آرکدری):

(Untersuchungen zur Geschichte von Ēran 2, 154)

نامحتمل است. واژه‌ی یونانی $\text{Πασαρ-} < \text{patš(u)ar}$ را *Paššar-** بدهد. از زمان آسَرَهْدُن (۶۸۱-۶۶۸) واژه‌ی *Pa-tu-uš-ar-ra* را در دست داریم. (KZ 42, 1909 ص. ۸).
ص. ۳۶۵: ۱- گروه واجی *-θy-* در فارسی باستان *-šiy-* می‌شود؛ اگر این واژه فارسی باستان باشد در آن باید صورت *xšāyašiya* باشد (سنج. $\text{hašiya} < \text{haθya}$).

۲- هردوت ۷، ۱۱. هر دو شاخه‌ی خانواده‌ی هخامنشی اینجا در یک نسب‌نامه گرد آمده: خشایارشا می‌گوید که او نخست از داریوش فرزند هیستاسپس، فرزند ارسامس فرزند اریارمنس فرزند تئسپس، دوم از کورس فرزند کامبوزس فرزند تیسپس، فرزند هخامنش (Achaemenes) است، ولی این آخری گویا پدر به‌معنای واقعی تیسپس نیست بلکه نام خانوادگی همه‌ی این خانواده بوده است. ولی همان‌گونه که استوانه‌ی بابلی کورش نشان می‌دهد، هردوت در نسب‌نامه‌ی کورش یک عضو را انداخته است: کورش خودش در آنجا می‌گوید که او فرزند کامبوزس، نوه‌ی کورش، نبیره تیسپس است. سنج. هرتسفلد 1 AMI, ص. ۱۱۲ به‌بعد.

۳- من با توجه به‌نگارش ایلامی *Si-iš-pi-iš* و بابلی *Ši-iš-pi-iš* آن را *čispi* می‌خوانم که در برابر یونانی *Τεισπης* از اهمیت بیشتر برخوردار است. شدر در پیشواژه‌ی *Te* در یونانی کوششی می‌بیند از سوی یونانی‌ها، که واج *č* بیگانه را نمی‌توانستند فراگو کنند: (Über die Inschrift des Ariaramnes SBaw 23, 1931 ص. ۶۴۱ [۹] یادداشت شماره‌ی ۴)؛ ولی چندان مطمئن به‌نظر نمی‌رسد.

ص. ۳۶۶: ۱- در سند ساختمانی بزرگ در شوش بند ۳ (نک. Scheil در یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۵ متن چاپ شده‌ی که در آنجا یاد شده ص. ۲۱-۶).

۲- سنگ‌نوشته‌ی فارسی باستان که هرتسفلد در همدان یافته و به آژیه رَمِیش نسبت می‌دهد در واقع در پایان روزگار هخامنشیان پایان یافته است. نک. شدر همانجا که پیش از این یاد شد.

ص. ۳۶۷: ۱- سنگ‌نوشته بهستان بند ۱۳.

۲- Bagistan در فارسی باستان *Baga-stāna** «جایگاه خدا» (یعنی جایگاه میثره، نک. در همین کتاب ص. ۳۵۳).

(۴۸۵) ۳- Cowley, Aramaic papyri of the Fifth Century B.C. Oxford 1923. ص. ۲۷۱-۲۴۸.

ص. ۳۶۸: ۱- نک. همین کتاب ص. ۱۵ یادداشت شماره‌ی ۳.

ص. ۳۷۰: ۱- Z در ایرانی باستان، در فارسی باستان می‌شود *h* من از و. هنینگ (NGGW 1932) ص. ۲۲۴ یادداشت ۸) و پیشنهاد الزام آور او برای خواندن *vazarka* پیروی نمی‌کنم؛ بازسازی او از دگرگونی واجی با دلخواه شخصی خود او است و دارای هیچ‌گونه قیاس زبانی نیست. واژه‌ی ارمنی *vzruk* هیچ صورت درست ایرانی نیست. این واژه تنها در ترکیب وام گرفته‌ی *vazurk framātār < vzruk hramatar* دیده می‌شود، و در آنجا *vzruk* قطعاً از *vzurk* پدید آمده است، تا جمع شدن همخوان‌ها را (*-rk-hr-*) آسان کند.

۲- در بالاترین بخش آرامگاه دز اتاکی از سنگ تراشیده، تخت پادشاه با شاه که بر تخت نشسته نشان داده

ص. ۳۷۱: ۱. xšaça صورت فارسی باستان است از xšaθra (-θr->-ç-).

Leipzig 1911 (1, 29), ص. ۳۰-۲۷، ۴۱-۳۸. هرتسفلد ظاهراً از نو این سنگنوشته را بررسی کرده است و به نظر می‌رسد که به یک خواندن مربوط و خردپذیری رسیده باشد؛ بدبختانه تا آنجا که من می‌دانم نتیجه‌ی بررسی‌های خود را هرگز به صورت کاملاً علمی گزارش نداده است. در AMI 3, 1931 ص. ۸ آغاز این سنگنوشته را وی در متن مربوط یاد کرده است، بدون اینکه ابهامی در کار باشد، و از آن چنین دستگیر می‌شود که در اینجا همه چیز کاملاً قابل خواندن است. در صورتی که با عکس‌های ویشباخ در پیش چشم خود می‌توان دید که چنین نیست، هرتسفلد در Archaeological History of Iran Oxford 1935 ص. ۴۱ در یک نقطه به درستی خواندن خودش را تصحیح کرده است که در نتیجه‌ی آن توضیح من درباره‌ی aruusta پشتیبانی مهمی یافت. توضیح شخصی هرتسفلد را من نمی‌پذیرم.

d'Eléphantine, Paris 1937. ص. ۹۲-۱۴۳.

- ص. ۳۷۶: ۱- سنج. Moulton, Early zoroastrianism ص. ۶۸.
- ص. ۳۷۷: ۱- نک. Oncken, Allgemeine Geschichte der F. Justi Geschichte des alten Persiens در Einzeldarstellungen, Berlin 1879 ص. ۶۹ به بعد.
- ۲- نک. یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۹.
- ۳- Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta ص. ۲۵ و بعد.
- ۴- The persian Religion (یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۰). من به این مسئله در گفتار خود Questions JA 219, 1931 ص. ۱۹-۵ پرداخته‌ام.
- ۵- Hertel, Die Zeit Zoroasters, IQF 1, 1924
- Hertel, Achaemeniden und Kayaniden IQF 5, 1924
- هرتسفلد در AMI 1 ff: Lehmann-Haupt در جشن‌نامه‌ی باوری ۱۹۳۳ (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۳).
- ۶- OLZ, 40, 1937 ستون ۱۶۰-۱۴۵ به ویژه ستون ۱۵۱، ۱۵۵.
- ۷- Zoroastrier: به صورت احتیاط‌آمیزی. Meillet همانجا ص. ۵۵؛ یک گونه‌ی سوم: بنا بر نظر مولتن Early Zoroastrianism ص. ۲۲۵-۱۸۲؛ ص. ۱۹۶ دیدی روشن از چهره‌ی سیاسی آشوب مغان را نشان می‌دهد.
- ص. ۳۷۸: ۱- از آن جمله: اد. مایر، هرتل، هرتسفلد.
- ۲- نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۴۴.
- ۳- Hertel, Die Zeit Zoroasters ص. ۴۴ به بعد؛ هرتسفلد AMI 2, 10; 3, 10 و بعد؛ Lehmann-Haupt همانجا که پیش از این یاد شد.
- ص. ۳۷۹: ۱- Ammianu-Marcellinus سده‌ی ۴ م.؛ Agathias سده‌ی ۶ م. (جکسن، زردشت ص. ۱۶۷ به بعد).
- ۲- Achaemeniden und Kayaniden ص. ۸۰ و بعد.
- ۳- AMI 1, 122f
- (۴۸۷) ۴- همانجا، ص. ۱۸۳ به بعد.
- ۵- Moulton, Early Zoroastrianism ص. ۴۳، ۴۷.
- ص. ۳۸۰: ۱- سنج. Helliquist, Svensk etymologisk ordbok زیرواژه Inge.
- ص. ۳۸۲: ۱- در گویش‌های جنوب غربی (فارسی) نزد زردشتی‌ها نیایش و پرستش نیز- است نه تَند- پیرو دین مَزَدَیْشَنَه است و نه مَزَدَیْشَنَه، سپنتا آرمینی Spandarmat است برخلاف صورت گویشی سَنَدازمَتی sandāramati (نک. همین کتاب ص. ۹۲، ۳۷۷)، میثره، صورت Miça نیست، بلکه Miθra و Mihr و مانند آن است. این که مقدار زیادی از مفاهیم دینی در ادبیات پهلوی زردشتی غربی به کلی بر اوستا برنمی‌گردد چیز دیگری است؛ این ادبیات بی‌شک در واقع به اصطلاحات مغان پیش از زردشت وابسته است. این مورد به بررسی ژرفی نیازمند است.
- ص. ۳۸۳: ۱- «راه‌های راست به‌آشَه» ۳۳۵، «به‌سوی یاری کنندگان راستین» ۴۳۳ راه‌های خلسه هستند؛ و

- اصولاً پنتی، پتا «راه» در اوستا یک مفهوم مقدس آیینی است.
- ۲- Archaeological History of Iran ص. ۴۰.
- ۳- هارتمان در OLZ 40، ۱۹۳۷، ستون ۱۵۱، ولی با احتیاط‌های سختی که در ستون ۱۵۴ آمده، هر چه در ستون ۱۵۱ گفته شده، نیروی استدلال خود را از دست می‌دهد.
- ۴- ۵۱۸ (سنج. همین کتاب ص. ۸۶) ۵۳۸.
- ۵- برای این موارد نک. واب زیرواژه‌ی *šātō, šāiti* (۱۷۰۷)، *šiyātay, šyā* (۱۷۱۶).
- ص. ۳۸۴: ۱- هرتسفلد، نک. هارتمان (با او هم‌داستانم) همانجا ستون ۱۵۷، و بعد.
- ۲- به گفته‌ی هرتسفلد (در گفتار <Dareios Soter> در AMI 3، ص. ۱۱-۱) داریوش به‌راستی خود را در سنگ‌نوشته‌ی بزرگ پای‌ی کاخ شوش (نک. یادداشت شماره ۱ ص. ۳۴۶) به‌عنوان *frašā.kara* و *Saošyant* می‌خواند (همانجا ص. ۹ و بعد). افسوس که تنها این هر دو واژه‌ی سرنوشت ساز در سنگ‌نوشته نیست، فرشوکره یک صفت ورث‌رغنه است و صفت زروان (همین کتاب ص. ۳۸۲) و اینکه با تمام حسن نیت، جهان پسین زردشتی را در جمله‌یی که فرضیات هرتسفلد بر آن پایه است نمی‌توان گنجاند.
- ص. ۳۸۵: ۱- سنچ. برای نمونه هرتل *Die Zeit Zoroasters* ص. ۱۸.
- ۲- Questions JA 219, 1931 ص. ۱۷ و بعد.
- ص. ۳۸۶: ۱- Archaeological History of Iran ص. ۴۳.
- ۲- AMI 8, 1936 ص. ۷۷-۵۶.
- ۳- پتا تیه «آنگاه، که» با یک گسترش حرف پیوند ویژه، اینجا برای نخستین بار در فارسی باستان دیده می‌شود. پتا با تیه، که معمولاً به‌منظور پیوند واژه‌ی «که» به‌کار می‌رود.
- ۴- پتا تیه «کجا» اینجا برای نخستین بار در فارسی میانه، از پتا و تیه که در آخرین یادداشت یاد شد.
- ص. ۳۸۷: ۱- پتا یا باید اینجا به‌معنای «هر جا که» باشد. این را پیش از این از سنگ‌نوشته‌ی بهستان بند ۴۰ که با اینکه معنا و کارش از بافت سخن روشن نمی‌شود، می‌شناختیم؛ اکنون متن را بهتر می‌توان دریافت: همچا پتا یا فرتزه «از هر جا که او آمده بود».
- (۴۸۸) ۲- همانجا ص. ۷۷-۷۳.
- ۳- اد. مایر *Geschichte des Altertums* 3² بندهای ۸۰، ۱۰۲، ۱۹۶، ۳۲۳.
- The Cambridge Ancient History 3, 314 f.
- ۴- هردوت ۱، ۱۸۳.
- ص. ۳۸۸: ۱- هارتمان هم بر این نظر است OLZ 40, 1937، ستون ۱۶۰-۱۵۸.
- ص. ۳۸۹: ۱- من پروا نمی‌کنم از بازنویسی هارتمان *brazman* پیروی کنم؛ استدلال او از نظر تاریخ واج‌شناسی (همانجا ستون ۱۴۹) بسیار نامطمئن است. من نمی‌توانم باور کنم که واژه‌ی اوستایی *barəsmān* نماینده‌ی تلفظ قراردادی در زبان ایرانی میانه از یک واژه‌ی کهنه‌ی *brasman* باشد. ریشه‌شناسی بزرگمن: *brahman* هر چه باشد، هر چند آن ریشه‌شناسی مفروض هم باشد، صورت واژه‌ها به‌خوبی با هم یکی می‌شوند. زیرا *barəsmān* یک صورت مفروض *brsman* را ممکن است باز دهد که نسبت او با بزرگمن همان باشد که مثلاً واژه‌ی مفروض آریایی *īrs-* «لرزیدن» (اوستایی

* trs-šahati < trsati < *trāsaiti) از ستاک tras- (هندی باستان trasati، اوستایی واداشتی (=سببی) *trāṇhayeti < *trāhyati) از ستاک (tras->θrah). از همه بهتر شکی نیست که باید brzman می‌نوشتند. واج‌نویسی ایلامی آن Pir-ra-aš-man- به نظر می‌آید که نگارش brazman را تأیید کند (سنج. Pir-ru-mar-ti-iš=Fravartiš)، ولی به‌خوبی می‌شود بازدهنده‌ی brzman هم باشد، سنج. ir-ša-um-ma=Aršāma < ršāma، ir-da=arta < rta، ir-ta-، و. بیلی در نامه‌یی به‌من پیشنهاد می‌کند artācā barzmaniya را به‌صورت arta-hačā barzmaniya بگیرم، یعنی «پیرو آرته (arta-hačan-) و با barzman) با پسوند ستاکی (-ya-».

۲- برای جلو قرار گرفتن جزء -ča- نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۱۲۳.

۳- اوستا دارای اصطلاحات بَرَسْمَن آئیه (=آشیا) فَرَسْتَرْت، زَرْتَر... بَرَسْمَن و مانند آن است، اصطلاح artācā که در اینجا به‌آن پرداخته شده، به‌دشواری معنای «از دادگری» (هارتمان ستون ۱۵۳) را می‌دهد؛ من گمان می‌کنم، بهتر آن باشد که مفهوم دادگری خودمان را از نظر زبان‌شناسی از واژه‌ی ایرانی آرته به‌کلی دور نگاهداریم (سنج. همین کتاب ص. ۱۳۱) آنچه بیشتر در این واژه دیده می‌شود معنای «rite» (در لاتین=بسنده) است؛ ولی موضوع خواهان بررسی ژرف‌تری است.

۴- ۳۳۱، ۴۶۱۵، در هر دو حالت با توجه به‌قوانینی که در آغاز برای رفتار درست دینی با خداوند در حالت خلسه و هنگام سوگند وضع شده.

ص. ۳۹۰. ۱- هارتمان همانجا ستون ۱۵۴؛ Marquart, Untersuchungen zur Geschichte v. Eran ج. ۱، ص. ۲۳۳ [۶۵] به‌بعد.

۲- کتاب من Hilfsbuch des Pehlevi ج. ۲، ص. ۵ زیرواژه‌ی ahrav.

۳- در سالنامه‌ی کاپادوکیه (همین کتاب ص. ۳۷۶ یادداشت ۳) نام نخستین ماه artānām=APTANA است؛ روشنگری مارگوارت درست نیست) همانجا ج. ۲ ص. ۲۱۴.

۴- علت اصلی این موضوع پذیرفته شدن مفهوم فروشی است.

ص. ۳۹۱. ۱- صورت واقعی و اصلی فارسی (ایرانی جنوب غربی) باید Miça باشد.

۲- سنج. بنونیست، The Persian Religion (یادداشت ۱ ص. ۳۰ همین کتاب) ص. ۴۹-۲۲.

ص. ۳۹۲. ۱- من نمی‌فهمم چه موجباتی S. Langdon را (Tamuz and Ishtar) اکسفورد ۱۹۱۴ ص. ۷۳ یادداشت ۳ (۴۸۹) وادار کرده است Mylitta را ساخته شده از *walid-tu بداند؛ با دگرگونی‌های واجی که او پنداشته نامحتمل است. به‌صورت لقب گویا جایی دیده نشده باشد، ولی یک جنبه‌ی بسیار برجسته‌یی از وجود ایشتر را بیان می‌کند یعنی صفت «بخشیدن زایش» او را.

ص. ۳۹۴. ۱- نک. همین کتاب ص. ۳۶۷.

۲- این واژه‌ی «مستی» را که عموماً بسیار بی‌اهمیت و مبهم، به «آگاهی، دانستن» ترجمه می‌کنند (واب ۱۱۵۵) مسلماً در اصل به‌معنای «مستی و بی‌خبری» است (<mad-ti).

ص. ۳۹۶. ۱- از همه مهم‌تر مسلماً تأثیر بر دین یهود است، که شاید در کتاب دوم اشعیا اثر آن محسوس می‌شود. سنج کتاب اشعیا v ۴۵۶ و یادداشت‌های من در این باره در Questions JA 219, 1931 ص. ۱۶ یادداشت ۱، ولی من در آنجا چنان‌که اکنون می‌بینم آن را به‌نادروستی - تأثیر زروانی می‌دانستم، در صورتی

که به نظر من اکنون بهتر است این برداشت یهوه را بر زمینه‌ی باورهای اهورمزدایی ببینم. اینکه تمام عناصر سازنده‌ی این برداشت در دین اسراییلی باستان در همان هسته‌ی آن وجود داشته، هیچ‌کس نمی‌تواند در آن تردیدی کند. ولی فرگشتی به‌سوی یک جهان‌گرایی یک دست سخت، که این اندازه برای باورداشت‌های یهوه در دین یهود نمایان و مشخص‌کننده است، به نظر من چنین می‌نماید که بیشتر به‌فضای بیکران معنوی برترین خدای آسمان فرمانروایی هخامنشیان، اهورمزده، بستگی داشته باشد. سنج. همچنین ص. ۳۵۴ این کتاب. باورداشت‌های یهودی درباره‌ی «مسیح موعود» هم بی‌گمان، از شاهنشاه ویژگی‌های بنیادین گرفته است. ولی بی‌گمان ارزش این را دارد که به تاریخ دین همگانی این شاهنشاهی از همین دید نگریسته شود. ص. ۳۹۸: ۱. اگر بتوانیم گفته‌ی هردوت را (۷۹، ۳) باور کنیم، داریوش پس از برافتادن گئوماته حمام خونی از مغان به‌راه انداخته بوده است، و به‌یاد این کشتار مغان، پارسیان هنوز در روزگار هردوت یک جشن بزرگ (*magorōnīa*) می‌گرفته‌اند، و در آن هیچ مغانی جز در خانه‌ی خودش دیده نمی‌شد. من این یادداشت را جدی‌تر از مارکوارت می‌گیرم (2) *Untersuchungen zur Geschichte von Eran* ص. ۱۳۲، ۱۳۵) و آن را بیانی از وضع و نظر هخامنشیان درباره‌ی مغان در زمان شاهنشاهی داریوش می‌دانم.

ص. ۳۹۹: ۱. در شاهنشاهی نوین امروز در ایران، برای کاربرد رسمی سالنامه‌ی خورشیدی با نام ماه‌های مزدیسنی به‌کار می‌رود.

۲. در نوشته‌های Johannes Lydus (پیرامون ۵۵۰ م.) *ἱερὴ μνηὼν*؟ و در یک تفسیر بطلیمیوس به‌زبان یونانی پسین (نک. Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran* 2, ص. ۲۱۲).

۳. آثارالباقیه ص. ۴۸-۴۶.

۴. برای آسانی من نام ماه‌های اوستایی و کاپادوکیه‌یی (فارسی باستان) را یاد می‌کنم (این نام‌ها در حالت اضافی و متمم برای بیان (نام ماه) هستند.

۷. میتره *MIΘPH*

۱. فرّوشی نام- *APTANA*

۸. آپام (نپاثر) *ΑΠΟΜΕΝΑΠΑ*

۲. آئه و همیشه *ΑΡΤΗΥΕ<Σ>ΤΗ*

۹. آثر *ΑΘΡΑ*

۳. هئوزواتاثر *ΑΡΟΑΤΑΤΑ*

۱۰. دئوشتر *ΔΑΘΟΥΣΑ*

۴. تیشتریه *ΤΕΙΡΕΙ*

۱۱. ونگه‌پوش مَنگه‌پوش *ΟΣΜΑΝΑ*

۵. آمیرتاتر *ΑΜΑΡΤΑΤΑ*

۱۲. سَپَنتیه آژمَتریش *ΣΟΝΔΑΡΑ*

۶. خَشَنزوه وئیریه *ΞΑΘΡΙΟΡΗ*

ص. ۴۰۰: ۱- *ΣΟΝΔΑΔΑ* صورت درهم ریخته است

۲. درباره‌ی صورت این نام، نک. (ص. ۱۵۳-۱۴۶) *Götze, Tištrya, tīr, Tišya, Σελ ιος*, KZ 51, 1923

۱۹۲۳

ص. ۴۰۲: ۱. در کتاب سپه رُوحک، بخش دَوَم، «آفریدگار» همه جا با اهورمزده یکی شمرده می‌شود. این تعبیر یزدان‌شناسی است: از آنجا که اهورمزده با همه‌ی خدایان اثربخش و نیروهای آفریننده از نظر وجودی یکی است، از این رو می‌تواند اهورمزده به‌عنوان آفریدگار همه چیز شناخته شود.

۲. Questions JA 219, 1931 ص. ۱۲۸ به‌بعد.

- ۳- همانجا ص. ۴۷ به بعد. نام برترین خدا در دین مانی به عنوان *𐭪𐭫𐭮𐭥 𐭪𐭫𐭮𐭥* در روایت بیرانتینی با تصوّر خدای چهار پیکری هیچ بستگی ندارد و به گونه‌ی دیگری باید توجیه شود، نک. ه. ه. شدر، در مجله‌ی *Gnomon* شماره‌ی ۹، ۱۹۳۳ ص. ۳۵۷ یادداشت شماره ۱.
- ص. ۴۰۳: ۱- *Eznkay Kolbaçwōy Elç alandoç* چاپ ونیز ۱۲۷۵=۱۸۲۶ ص. ۱۱۵-۱۱۳؛ Question همانجا ص. ۷۲ به بعد.
- ص. ۴۰۵: ۱- کریستن سن *Etudes sur le Zoroastrisme* ص. ۵۲؛ *L'Iran sous les Sassanides* ص. ۱۴۸؛ گفتار من Questions همانجا ص. ۸۳.
- ۲- گفتار من Question همانجا ص. ۸۷ به بعد؛ بنونیست، *Vrtra et Vrθragna* ص. ۶۴ به بعد.
- ۳- افزون بر اینها تئودر بارکنا (*Theodor bar Kōnai*) که زندگینامه‌ی مشرکان را نوشته است و یک نویسنده‌ی گمنام. نک: *Christensen, Etudes sur le Zoroastrisme* ص. ۵۱؛ گفتار من: Questions در JA شماره‌ی ۲۱۴ سال ۱۹۲۹ ص. ۲۳۸ تا ۲۴۱؛ ۲۱۹، سال ۱۹۳۱ ص. ۸۵ به بعد.
- ۴- گفتار من Questions، در JA شماره‌ی ۲۱۹ سال ۱۹۳۱ ص. ۱۱۹-۱۱۸.
- ص. ۴۰۶: ۱- نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۸۷.
- ص. ۴۰۷: ۱- نک. یادداشت شماره‌ی ۳ ص. ۱۰۴.
- ۲- سنج. *E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien u. Iran, Berlin-Leipzig-1928* ص. ۵-۳۹.
- ص. ۴۰۸: ۱- چاپ ونیز (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۸۱) و بعد.
- ۲- بنونیست این متن و متن بعدی از نیک را در بازشکافی خودش از نوشته‌ی تئوپمپ بررسی کرده است (*The Persian Religion according to the Chief Greek Texts* ص. ۸۴ به بعد).
- ۳- این نکته، چنان‌که ه. ه. شدر مرا متوجه ساخته است، محتمل است، که ترکیب واژه‌های *daēva mahmi manōi* یسن ۳۲۱، که یزدان شناسان روزگار ساسانی برای بازشکافی دستوری آنها در مانده بودند، در برداشت آنها از مَهمی به عنوان دَهمیو اثر داشته است.
- ص. ۴۰۹: ۱- چاپ ونیز ص. ۱۴۰ و بعد؛ گفتار من Question در JA شماره ۲۱۹ سال ۱۹۳۱ ص. ۲۲۴ و بعد.
- ۲- نک. همین کتاب ص. ۳۹۲ به بعد.
- ۳- گفتار من Question همانجا که پیش از این یاد شد ص. ۱۱۰-۱۰۷.
- ۴- همانجا ص. ۲۴۱. همه‌ی این مسئله را نخستین بار ه. یونگر به تفصیل شرح داده است، زیر عنوان: *Vorträge der Über Iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (۴۹۱) *Bibliothek Warburg 1921/22 Leipzig 1923* ص. ۱۷۸-۱۲۵). سنج. پس از این ص. ۳۸۷ یادداشت شماره ۳.
- ص. ۴۱۰: ۱- استاد فنّ سخنرانی *Dion* پروسایی (*chrysostomos*) در سی و ششمین سخنرانی (چاپ *Emperius Brunsvigae 1844* ص. ۵۱۹-۵۱۳) یک «سرود مغایی» افسانه‌یی را، که منسوب به مغان است، می‌آورد که زمان جهان را در زیر صورت یک گردونه‌ی چهار اسب، که راننده‌ی ناپیدایی آن را می‌برد، توصیف می‌کند. ف. کومنت *F. Cumont* این افسانه را بازشکافی کرده و در راننده‌ی ناپیدای گردونه زروان را

باز شناخته است. این افسانه به راستی به یک آتش سوزی جهانی، یک پایان جهان به معنای کیهانی آن می‌انجامد. نکته‌ی انکارناپذیر این است که مکتب فلسفی رواقی در بازگویی دیون از این افسانه، اثرهای شدید به جای گذاشته است، ولی این افسانه به اندازه‌ی دارای برجستگی‌های ویژه و واقعی است که نمی‌شود آن را از ساخته‌های رواقی‌ها دانست. این تا اندازه‌ی محتمل است که این باورداشت از پایان گیتی برداشتی با نهاد مغانی نمایان می‌سازد و برخورد نزدیک آن با بینش رواقی، از نظر تاریخ اندیشه گونه‌ی بستگی نشان می‌دهد. نک. گفتار من Questions همانجا ص. ۹۱-۱۰۰ با اشاراتی که به کتاب‌های دیگر شده است.

۲- در نوشته‌های اصلی از یک سو محاسبه‌ی عمر گیتی بر ۱۲ هزار سال وجود دارد، و از سوی دیگر محاسبه‌ی ۹ هزار سالی. بنویست این محاسبه را عموماً زروانی می‌داند (The Persian Religion) بخش چهارم؛ من خود به این نتیجه رسیده‌ام که محاسبه‌ی نخستین بر روی هم زروانی است، و دومی بیشتر به گونه‌ی برجسته وابسته به محافل زردشتی است (Questions همانجا ص. ۲۳۶-۲۳۱، ۲۴۴-۲۴۰). کریستن سن (L'Iran sous les Sassanides ص. ۱۴۶) نمی‌خواهد این فرق را میان دو محاسبه ببیند و به این ترتیب احتمالاً حق دارد.

۳- چاپ Emperius ص. ۵۱۴.

۴- گردونه‌ی که با هشت اسب کشیده می‌شود، چنان که پیدا است دو برابر شده‌ی گردونه‌ی زروان است، بدان گونه که در «سرود مغان» اثر دیون دیده می‌شود. نقش مغان در هنگام لشکرکشی خشایارشا به یونان نزد هردوت، در چند جا به روشنی بسیار به چشم می‌خورد.

۵- گفتار من Questions همانجا ص. ۸۰ و بعد. به این ویژگی دین مانی سخت برجستگی پیدا می‌کند که اوهرمزد با انسان نخستین یکی شمرده می‌شود.

ص. ۴۱۱: ۱- 1929 در JA شماره‌ی ۲۱۴، Un rite zervanite chez plutarque، ص. ۲۸۷-۲۹۶.

ص. ۴۱۲: ۱- ه. شدر Urform und Fortbildung des manichäischen Systems ص. ۱۳۸ به بعد؛ گفتار من Questions در 1931 در JA شماره‌ی ۲۱۹ ص. ۱۲۶ به بعد.

ص. ۴۱۳: ۱- همان گونه که بررسی‌ها بی‌مانند ف. کوئن نشان داده است؛ نک. چکیده‌ی نظرهای او در کتابش: Die Mysterien des Mitra 2 Aufl. Leipzig 1911 برای پرسش ما به ویژه ص. ۹۵ به بعد.

ص. ۴۱۴: ۱- نک. A. Götze: Persische Weisheit in griechischem Gewande, Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-idee, ZII 1, 1922 ص. ۶۰ تا ۹۸، ۱۷۷-۱۶۷.

ص. ۴۱۵: (۴۹۲) ۱- در متن‌های مانوی به زبان فارسی میانه (گوش جنوب غربی) gywmwrd=gēhmurd؛ به عکس در متن‌های زردشتی به زبان فارسی میانه gywkmrlt=gayōmart، واژه‌ی وام گرفته از اوستایی در حالت گنایی تکین. Gayō marətō

ص. ۴۲۱: ۱- نک. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۸۱.

۲- سنج. گفتار من Question در JA شماره‌ی ۲۱۹ سال ۱۹۳۱، ص. ۱۱۷ به بعد، ولی اکنون نمی‌توانم با گسترش تمام بر نظر خود باقی بمانم.

۳- در داستانی که بیرونی نقل می‌کند (آثارالباقیه ص. ۹۹) می‌گوید که خدا (=أرمزد) در برافروختگی‌اش بر

اهریمن بر پیشانی‌اش عرق نشست، آن عرق را خشک کرد، و آن را به‌دور افکند، و از آن عرق گیوُ مرت پدید آمد. سپس خدا گیوُ مرت را به‌سوی اهریمن فرستاد، و اهریمن را شکست داد و بر او نشست تا سواری کند. آن دو به‌گرد گیتی گشتند تا به‌دروازه‌ی دوزخ رسیدند، در اینجا ترس بزرگ گیوُ مرت را فراگرفت. اهریمن توانست سوار خود را به‌زمین افکند، و او را خوژد. اما در لحظه‌ی مرگ، گیوُ مرت نطفه‌ی خود را به‌زمین افکند، و از او دو شاخه ریواس رُست، و آن دو مَشِیگ و مَشِیانگ، انسان‌های نخستین شدند. موضوع آخر یک بار دیگر در ادبیات پهلوی به‌چشم می‌خورد، ولی این ادبیات بر روی هم افسانه‌ی مرگ گیوُ مرت را به‌گونه‌ی دیگری گزارش می‌دهند و آن را به‌موضوع بزرگ آفرینش جهان می‌کشاند (نک. همین کتاب ص. ۲۸؛ Studien der Bibliothek Warburg در: Schaefer, Studien zum antiken Synkretismus ۱۹۲۶ ص. ۲۳۹-۲۰۵)؛ موضوع عرق کردن پرداخت دیگری دارد (کریستن سن Les types du premier homme et du premiers roi Uppsala 1918 ص. ۴۳). موضوع اهریمن همچون چارپای سواری، در اوستا هست ولی اینجا تَخَمه اوروی سواری است که سی سال بر اهریمن، که به‌صورت اسب درآمد، است، برگرد گیتی روان است (یشت ۱۹۲۹). درباره‌ی مجموعه‌ی این باورداشت‌ها نک. نوشته‌ی کریستن سن که هم‌اکنون از آن یاد شد، (و بخش ۲ اوپسالا ۱۹۳۴).

ص. ۴۲۲: ۱- برای گشودن مشکل زمانِ «پیدایش» متن‌های اوستای ساسانیان هنوز کارهای علمی آغازین مورد نیاز انجام نگرفته.

ص. ۴۲۳: ۱- مثلاً بررسی‌های من (در Question) درباره‌ی بخش ۱ و ۳ بندهش.

ص. ۴۲۶: ۱- شپز صورت تحوّل یافته‌ی ایرانی شمال غربی است از شیچ که کوتاه شده‌ی واژه‌ی فارسی میانه‌ی چیچشت Čēčast < Čāēčasta است؛ گونه‌ی دیگری از کوتاه شده‌ی آن در صورت جیس jys < Čēs(t) دیده می‌شود، که یاقوت (چاپ Wüstenfeld ج ۳ ص. ۳۵۴ سطر یک) به‌عنوان صورت اصلی شپز باز می‌دهد.

۲- به‌راستی همه‌ی نام‌های واقعی جاها که در متن‌های اوستای کهن باز یافته می‌شود در ایران غربی دیده می‌شود و باید آنها را «نام‌های یادبودی» دانست، یعنی اینها از همان گونه‌یی هستند که مثلاً شهرهای کمبریج، فیладельفی، اوپسالا در امریکا هستند. از این گونه «نام‌های یادبودی» است همین شپز <چیچسته و البرز <هرا برزیتی.

۳- سَکِستان «سرزمین سکاه»، این نام را از روی سکاهایی به‌خود گرفته که در سده‌ی دوم ق.م. به‌شمار بسیار از پیرامون فرغانه به‌آنجا درآمدند و سرزمین اراخوزی را در تصرف آوردند. زُرنگ (فب). Zranka نزد نویسندگان باستان drangiana) هنوز در سده‌ی چهارم م. نام رسمی همین زُرنگ بود که تنها (۴۹۳) بخشی از سَکِستان (نزد عرب‌ها سجستان و امروز سیستان) را دربر می‌گرفت. نک. بررسی‌های هرتسفلد که در یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۳۲۳ آمده است.

ص. ۴۲۷: ۱- نک. از جمله هرتسفلد AMI 8, 1936 ص. ۷۶ و بعد، این تصویر از تصحیح یک قطعه‌ی گاهانی ۵۱۱۲ که سخت‌ترین مردم را حیران می‌کند به‌دست آمده است.

ص. ۴۳۰: ۱-، ۲- Grundriss der iranischen Philologie 2, 483 در F. Justi؛ ۱۳۶-۱۳۸؛ Leipzig 1906

۲- پدر این دو برادر Phriapites (ایرانی *Friya-pitā ترجمه از یونانی Φριλαπίτω) باید فرزند ارساکس باشد - ارساکس نام واقعی اردشیر دوم بود Artaxšaça=Artaxses یا Artaxšāθra نام سلطنتی است) نک. F. Justi Irisches Namenbuch ص. ۲۷، ۱۰۶، ۴۱۲. این چیزی است که ما با قاطعیت تمام می‌توانیم بگوییم که افسانه‌یی است آگاهانه که برای قانونی شناختن ادعاهای اشکانیان آورده‌اند. ارساکس، ضمناً، که در روایت‌ها و سنت یک چهره مبهم دارد، از تیره کوچیده‌ی پرنی‌ها بود که از دامی‌ها شمرده می‌شد؛ استرابون او را به‌سادگی یک سکا می‌نامد (C. ۵۱۵). اگر چیزی در سنت زردشتی زمان ساسانیان درباره‌ی پادشاهان هخامنشی به‌نام اردشیر بتوان کشف کرد مستند است بر بستگی غیرواقعی اشکانیان به آنان و نه بر تحریکات سیاست دینی تاریک مغان، تحریکاتی که تنها در خیال پردازی بی‌حد و مرز هرتل (Achaemeniden und Kayaniden, IQF 5, 79) وجود پیدا کرده‌اند.

ص. ۴۳۱: ۱- نظر کلی در این باره را کریستن سن Christensen, L'Iran sous les Sassanides ص. ۳۱-۴۰؛ ک. هوارت Cl. Huart, La Perse antique et la civilisation Iranienne (در ردیف: l'evolution de l'humanité ج. ۲۴) پاریس ۱۹۲۵، ص. ۱۴۶-۱۳۷ داده‌اند. مجموعه‌ی مواد در این باره: Unvala, Observation on the Religion of the Parthians Bombay 1925

۲- Mitroaxos, Mitraxides, Mitrane, Mithradates, Mithrobouzan, Mithrobarzanes, Mišrobuxht و جز آن.

۳- برای دید کلی در این باره نک. H. Leitzmann, Från fornkyrkan (olaus-Petri-Vorlesungen, stockholm 1935 ص. ۷۴-۳۷ و کتاب‌هایی که در آنجا آمده.

۴- نک. بیش از همه به کارهای R. Reitzenstein که در عین حال از هدف هم فوآرت رفته است. ص. ۴۳۲: ۱- برای کتاب‌ها و مأخذ در این باره نک. کریستن سن. L'Iran sous les Sass. ص. ۷۹ یادداشت ۱. آندراس آن را fratarak خوانده است به معنی «فرماندار» به جای frātadāra.

ص. ۴۳۳: ۱- کریستن سن همانجا ص. ۸۱.

ص. ۴۳۴: ۱- سنج. هرتسفلد AMI 4, 1932 ص. ۸۵ به بعد.

۲- کارهای کوئن (سنج. یادداشت ۱ ص. ۳۹۰ همین کتاب)؛ بنونیست ورنو Vřtra et Vřtragna (۴۹۴) ص. ۷۶ و بعد.

ص. ۴۳۶: ۱- دید کلی مرا در <Forschungen über Manichäismus> (در Zeitschrift für die neuteamentliche Wissenschaft 34, 1935 ص. ۷۰-۹۱)؛ کریستن سن همانجا ص. ۲۰۰-۱۷۴؛ H. Polotzky J. زیرواژه‌ی Manichäismus (چاپ جداگانه زیر عنوان Ariss des manichäischen Systems) ص. ۲۴۱-۲۷۲ Pauly-Wissowas Real-Encyklopädie Suppl. Bd. 6 1934

۲- نک. ه. ه. شدر. *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*. ص. ۷۳ به بعد؛
Bardanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche
Zeitschrift für Kirchengeschichte 51 سال ۱۹۵۲ ص. ۷۴-۲۱.

ص. ۴۳۸: ۱- C. Schmidt u.H.J. Polotzky, Ein Mani-Fund in Ägypten SBAW 1933 آنچه
تاکنون منتشر شده است: Manichäische Homilien زیر نظر H.J. Polotzky (Manichäische
Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty Bd. 1) Stuttgart 1934; Kephalaia
(Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin hrsg. unter Leitung von Prof.
Carl Schmidt Bd. 1) Stuttgart 1935 و سال‌های بعد.

۲- تاریخ‌های بسیار دقیق (که در عین حال ابهام‌ها را درباره‌ی سال از میان نمی‌برند و به علاوه تقریباً بیش از
آنچه که راست باشد دقیق است) بنا بر روایت مانوی گزارش کتاب الفهرست الندیم چاپ فلوگل ص. ۳۲۸
است. بنا بر این روایت، مانی آن روز در آراستگی برتر از طبیعت ظهور کرد، و تأثیر شگرفی بر شاپور گذارد.
۳- Ein Mani-Fund ص. ۴۷ به بعد. تاریخ نویس عرب، یعقوبی (Historia, چاپ Houtsma, لیدن
۱۸۸۳، ص. ۱۸۰) چنان که دیده می‌شود، به راستی با روایت قبلی آن، که هم‌اکنون خواهیم دید، کاملاً
نزدیک است. وی از تاجگذاری یادی نمی‌کند، بلکه تنها همین اندازه می‌گوید که مانی ظهور کرد، دین
شاپور را نکویش کرد و کوشید که او را به دوگانه پرستی برگرداند، و در این کار پیروز شد، چندان که وی
توانست برای رعیت‌های پادشاه موعظه کند و آنان را به سوی خود بکشد. شاپور ده سال تمام پیرو او بود؛
سپس گویا گفتگوی سخت دینی بزرگی، با شکست مانی پایان یافت، و پس از آن پادشاه از او روی
برگرداند.

ص. ۴۳۹: ۱- در یکی از نوشته‌های پاپیروسی که درباره‌ی تاریخ است سخن از شاه بانوی تَدْمُرْ (پالمیرا) و
شاه آمُرْ است، که کسی جز عمروبن عدی لخمی پادشاه حیره نمی‌تواند باشد، که پیرامون ۲۷۲ تا ۳۰۰
میلادی فرمانروایی کرده است (Gnomon ج ۹، ۱۹۳۳ ص. ۳۴۵).

۲- به نظر می‌آید که از توصیفی در مواعظ مانوی ص. ۶۰ چنین برمی‌آید که در عین حال از شکایت درباره‌ی
او سخن می‌رود. مانویان خوش داشتند که از به‌دار آویخته شدن مانی سخن بگویند (نک. همانجا) ولی
به احتمال بسیار سخن بر سر تقلید آگاهانه‌ی کاربرد زبانی مسیحیت است. بنا بر روایتی که نزد عرب‌ها هنوز
به جای مانده است، به فرمان بهرام پست او را کتند، از کاه پر کرده، به یکی از دروازه‌های شهر گندی شاپور
آویختند و آن دروازه پس از او به نام «دروازه‌ی (۴۹۵) مانی» خوانده می‌شد. ولی گویا تنها سخن از رفتار
توهین آمیزی باشد با جسدش، رفتاری که با آن پادشاه به دین آورِ مرده، خشم و بی‌رحمی‌اش را نشان
می‌داد.

ص. ۴۴۱: ۱- خوانده شود šēčikan صورت وصفی از šēč=شپز (مارکوارت A Catalogue of the
Provincial Capitals of Ērānšahr, ed., by G. Messina, Analecta Orientalia 3 Rom 1931 ص. ۲۸
و بعد، ۱۰۸ و بعد).

ص. ۴۴۲: ۱- بر خلاف کوشش آندراس و واکرناگل برای بازسازی این واژه (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص.
۸۹).

۲- دین مزدیسن، که با واژه‌ی کهن دَئینا ماز دَئیشنیس برابر است، در ادبیات پهلوی معنایی دارد که در نگاه نخست درست مفهوم «دین مزدیسنی» ما را می‌رساند. ولی به‌راستی معنای اصلی آن «انجمن آیینی مزدیسنی» هرگز از میان نرفت و گهگاه احساس می‌شود، مانند همینجا، جمله‌ی آخر در زبان فارسی میانه چنین است: چی نون - بیج آکاسپه و دانیشن هَچش فُژت نیست؛ به‌نظر من چنین می‌آید که گویی هَچش فُژت، که به‌معنای «زیر این» است اینجا به‌معنای «برون از این» به‌کار رفته است.

۳- کریستن سن L'Iran sous le... ص. ۵۸ به‌بعد.

ص. ۴۴۴: ۱- به‌هر حال قطعی این است که متن‌های مختلف یونانی که ما امروز به‌سریانی یا عربی یا ترجمه‌ی عربی آن از سریانی می‌شناسیم نخست از زبان فارسی میانه به‌این زبان‌ها ترجمه شده‌اند؛ سنج: C. Nallino, Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica در جشن نامه‌ی ا. ج. براون ۱۹۲۲ ص. ۳۶۳-۳۴۵.

۲- متن: پس هج بوختن یه‌آتورپات پت گوییشن یه‌یساخت «پس از آنکه آتورپات پس از سخنرانی رستگار شده (نجات یافته):» بوختن «رستگار شدن» در اینجا چنان که پیدا است یک اصطلاح فنی است برای پیروزی در آزمایش سوگند. نک. یادداشت ۱ ص. ۹۸. «بعدها افزوده شده»: یوت - سَرذکان.

ص. ۴۴۵: ۱- معنای جمله برای من روشن نیست (فم. ایی - مان - اهرمزد مغویت): آیا این بیان مجازی است که در آن اهرمزد را به‌عنوان برترین خدا باید بگیریم، یا اهرمزد نام یک موبد است؟ مثال‌هایی برای اهرمزد به‌عنوان نام شخص وجود دارد. به‌هر حال به‌نظر من این جمله، هر چند از نظر ظاهر اصلی است، از نظر منطقی جمله‌بی است که برای جمله بعدی تابع است. من اینجا را چنین می‌خوانم: هان یه‌خواند «مو» خوانیم، هج میژوک - وینشنیه اندر امه پیتاکِی هست.

ص. ۴۴۶: ۱- نک. کریستن سن L'Iran sous le... ص. ۳۵۷-۳۱۱.

ص. ۴۴۷: ۱- از نظر پیدایش خط اوستایی - نزد نویسندگان روزگار نخستین اسلامی زیر نام «خط دینی»، دین دبیرپه شناخته شده، بنا بر روایت ابن‌المقفع در کتاب الفهرست ص. ۱۳ سطر ۱۰-۸ - هنوز به‌توافقی نرسیده‌اند. در اینجا نظریات ف. ک. آندراس (ص. ۱۵-۱، NGGW 1911) با ه. یونکر (Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift. Caucasica 2, 1925 und 3 1926)؛

The Origin of the Avesta Alphabet,

در یادنامه‌ی دکتر مدی بمبی ۱۹۳۰ ص. ۷۷۴-۷۶۶) مخالف است. یک نکته به‌نظر من کاملاً مطمئن می‌رسد، و آن اینکه هنگام روشن ساختن نویسه‌های (حروف) اوستایی و نویسه‌های پیوسته و سر هم تنها باید به‌الفبای پهلوی ساسانی در صورت‌های مختلف آن توجه کرد. بنا بر نظر آندراس الفبای اوستا پیرامون ۴۰۰ م. پدید آمده است.

ص. ۴۴۸: ۱- چاپ مَدَن ص. ۴۰۵ و بعد.

ص. ۴۵۰: ۱- مثلاً در نزد مسعودی: کتاب التنبیه والاشراف، چاپ دوگویه (Bibliotheca, geographorum arabicorum 8)، لیدن ۱۸۹۴ ص. ۹.

ص. ۴۵۱: ۱- Heimbygdas Verlag, Östersund ص. ۳۴۸-۳۳۵.

ص. ۴۵۲: ۱- سنج. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis Göttingen 1907. ص. ۲۷۳. به بعد. ص. ۴۵۳: ۱- در نوشته‌های پهلوی <شترستانی‌ها یا ایران> سخن از یک رونویس اوستا در سمرقند است که در این شهر به دست کیئوس (=کوی اوسن، همین کتاب ص. ۲۹۳) ساخته و به دست سیاوخش (شیاورشن) پرداخته شد. کیئوسرو (Kavi Haosrava)، پسر سیاوخش، آنجا زاده شد و در آنجا آتش شگرف وژهان (=ورثرغنه-) را وقف کرد. سپس زرتوشتره آمد و با وحی خود؛ به فرمان ویشتاسپه اوستا را نوشت ۱۲۰۰ بخش به خط اوستایی بر تخته‌های زرین و آنها را در گنجینه‌ی شاهی پرستشگاهی که به آتش وژهان پیشکش شده بود گذارد. پس از آن اسکندر نفرین شده آنها را سوزاند و در دریا افکند. مارکوارت A Catalogue... (نک. یادداشت شماره‌ی ۱ ص. ۴۱۵) ص. ۸ و بعد. این واقعیت، که افسانه‌ی اوستای ساسانی صریحاً همچنین اشاره به سمرقند دارد، شاید نشانه‌یی است بر اینکه یک رونویس اوستا در آنجا به راستی در زمان ساسانی نگهداری می‌شده.

ص. ۴۵۴: ۱- این به این معنا نیست که دین زردشتی ناگهان یکسره از روی زمین نابود شد. از راه جغرافی نویسان عرب می‌دانیم که بیش از دویست سال تمام پس از پیروزی اسلام، تقریباً همه شهرهای ایران دارای آتشکده‌های خود بودند و مردم هر یک از بخش‌های روستایی بیشترشان، دین دولت پیشین خود را داشتند. هنوز در زمان بیرونی در سده‌ی یازدهم میلادی، دین زردشتی در بخش‌های شرقی سرزمین خلافت اسلامی در شکوفایی کامل بود. اصولاً پیروزی اسلام در آسیای پیشین در درازای صدها سال پس از برافتادن نیروهای کهن، بسی کامل‌تر تصوّر می‌شود تا آنچه که آن پیروزی در واقع بود. نقشه‌ی دینی آسیای پیشین به راستی چندان تغییرات ژرفی به خود ندید تا هنگامی که تاخت و تاز مغول همه‌ی اوضاع و احوال پیشین را زیر و زیر کرد. اگر چه دین زردشتی هنوز چند صد سالی پس از برافتادن ساسانیان پایگاه مهمی را نگاهداشته، و حتی در سده‌ی دهم میلادی هم در آن نوسازی صورت گرفته است، که با پیدایش یک سند بزرگ دینی یعنی دینکرت شناخته می‌شود، باری نقش معنوی او به طور برگشت ناپذیری پایان یافته بود. هنگامی که مسیحیت، یهود، مانویت و دین صائبی‌ها، موضوع گرم مباحثات اسلام هستند، و هنگامی که نبرد با این دین‌ها در اندیشیدن یزدان شناسانه‌ی اسلامی ژرف شده و آثار جاودانه بر جا گذاشته‌اند، دین زردشتی با کمال شگفتی خاموش است. تاریخ افسانه‌ی و شخصیت‌های حماسی آن دین هنگام پیدایش ملیت‌گرایی ایرانی در زمان خلیفه‌های عباسی نقش مهمی بر عهده داشت ولی به عنوان دین، هنگامی که اختلاف نظرها در کار بود، دیگر مفهومی نداشت.

پس نوشت: کاری که در یادداشت شماره ۴ ص. ۲۱۴ (ص. ۴۶۷) و یادداشت شماره ۱ ص. ۲۵۷ (ص. ۴۷۲) به آن اشاره شد هم‌اکنون به صورت کتاب انتشار یافته است:

Stig Wikander, Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprachen- und Religionsgeschichte, Gleerupska Univ. Bokhandeln, Lund 1938.

فهرست واژه‌های فنی و نام‌ها

جاهایی که واژه‌ی شرح شده زیر شماره‌ی صفحه خط کشیده شده. از نویسندگان در یادداشت‌ها تنها برگزیده‌ی از آنها داده شده.

- آیین مزدایی تعریف ۲۶ و بعد.
 آب خداوند آب در یسن هپتهاتی: ۳۰۰ و بعد؛ در سالنامه.
 آپو ۴۰۱، نک. آب.
 آتش به عنوان خداوند (نک. آتر) ۱۵۳، ۲۳۰، نزد سکاها، ۲۶۷، در یسن هپتهاتی ۲۹۴، در فروشی یشت ۳۲۰.
 آتر (آتش خداوند ۱۲۹، ۲۹۶ و بعد، ۳۱۶، ۳۲۶، در سالنامه ۴۰۰
 آتور قرنباگ ۴۴۹ و بعد یزدان شناسان
 آتورپات آیمتیا ۴۴۹ ساسانی و
 آتورپات مانسرپندان ۴۴۵ ویرایندگان اوستا
 آتوسا همسر داریوش یکم ۳۷۹ و بعد.
 آتروُن عنوان دینی در اوستای نوین ۹۴.
 اَخَمَنِش (= Haxamaniš) بزرگ تیره‌ی هخامنشیان ۳۶۶.
 آربمان (Arbman, E) ۱۳۳
 آرمیتی: ۱۱۹-۱۱۴، بستگی آن با اشی، زمین، هئوروات، امرتات، اشه، خدایان دیگر ۱۱۷-۱۱۵ به عنوان مجموعه ۱۱۸ و بعد، به معنای در «شهریاری» ۴۱۷. زناشویی با و هومنه ۱۶۰ «رایزنی» با و هومنه ۱۶۶، ۱۷۳، ۲۱۰، سپنته آرمیتی ۹۵ و بعد ۲۹۶ به بعد در سالنامه‌ی ۴۰۰
 آزمایش آتش varah ۶۶ و بعد، ۱۴۳، ۱۹۶ و بعد، ۲۴۲.
 آزوتسی «ریختن، ریزش» مفهوم گاهانی: ۲۰۷ به بعد.
 آستیگ پادشاه ماد ۷۶ و بعد، ۳۴۹ و بعد.
 آنتیوخوس یکم (Antiochos) کماگنی (34-69) ق.م.؛ ۴۱۲.
 آندره Andrae, Tor ۴۹۷.
 آندراس Andreas, Fr. Carl ۳۵۲، ۴۶۱، ۴۶۵.

- آرداویراف نوشته دینی فارسی میانه و قهرمان
این داستان ۱۹۱، ۳۰۶، ۳۶۲
- آردشیر بابکان (۲۴۲-۲۲۴ ق.م). بنیادگذار
سلسله‌ی ساسانی ۷۴، ۴۳۲ به بعد، ۴۴۸، ۴۴۲.
- آردشیر یکم (۴۲۴-۴۶۵ ق.م). شاهنشاه پارسی
۳۷۵.
- آردشیر دوم (۳۵۹-۴۰۴ ق.م). شاهنشاه پارسی
۴۳۰، ۳۹۰.
- آرژهی سرزمین کوهستانی شرق دریای مازندران
۵۵ و بعد، ۶۱، ۳۳۷ و بعد، ۴۲۴.
- آزدی منیش نام شخصی در فارسی باستان ۳۷۳.
- آرساک (اشک) نیای بزرگ اشکانیان ۴۰۴ به بعد
۴۹۳.
- آرشامه پدربزرگ داریوش یکم ۳۶۶ و بعد.
- آرگیم پسه خدای مادی‌ن سکاها برای باروری ۲۶۸
و بعد.
- آزی دهاکه ۳۰۸، ۳۴۱؛ جانوری در جهان پسین
۳۲۶.
- استاد آزمایش آتش ۲۰۱، ۲۹۰، ۲۵۵.
- استادلینگ نک. شتادلینگ
- استرابون جغرافی نویسن یونانی ۳۲۸، ۳۳۷،
۳۶۴.
- آشتوت اِرتِه پیکره‌یی در جهان پسین ۳۱.
- آستوو وِندتو دیو مرگ ۷۸، ۳۲۷.
- آستی ۲۶۳
- آسره‌لن (۶۶۸-۶۸۱ ق.م). پادشاه آسور.
آسرمزاش صورت سنگنوشته‌ی آسوره مزداس
۴۵، ۳۵۴.
- آسه مرکز یک شویره نک. به‌این واژه.
- اسلام و زردشتی ۱، ۱۴، ۱۶ و بعد.
- آسور بانی پال (۶۲۶-۶۶۸ ق.م). پادشاه آسور
۳۵۴.
- اشکانیان ۴۳۰ به بعد.
- ۴۶۹، ۴۸۷، ۴۸۸ به بعد، ۴۹۲ و بعد، ۵۰۴، ۴۸۴،
۵۱۸.
- آفریننده‌ی گاو: (گئوش تَشَن) ۱۰۶، ۲۰۶ و بعد،
۲۲۰.
- آکادمی افلاطون و زردشت: ۲۸ به بعد، ۳۱،
۴۱۵.
- آمننگه خدای دلیری: ۶۰.
- آواز مقدس به‌عنوان افزار و میانجی خلسه در
دین زردشتی: ۱۷۲-۱۶۸.
- آفور پَرته صورت سنگنوشته برای اهوره فرنه؟
۳۵۴.
- آنوروت آسپه پدر ویشناسپه ۲۶۲.
- آنیشرتی آموزگار، آپرتِه شاگرد یک آموزشگاه
دینی، اصطلاحی از انجمن میثرو: ۵۸ و بعد.
- آنوگمه دُئجا سرودی در آیین مرگ: ۱۹، ۳۱۷،
۳۳۹.
- آپی خدای مادینه‌ی سکایی زمین و آب ۲۶۷.
- آرتبانوس برادر داریوش یکم
- ارتبانونس (اردوان) شاهنشاه اشکانی: ۳۶۷،
۳۷۳.
- آرته (آشه) مفهوم بنیادین دین آریایی: ۳۵۰، ۳۷۳،
۳۹۰.
- آرته تمه نام آریایی نزد میتانی‌ها: ۳۴۹.
- آرته سری نام مرد مادی: ۳۵۳.
- آرته سیرری ۳۵۳.
- آرته شووره نام آریایی نزد میتانی‌ها ۳۵۰.
- آرته فرنس Artaphrenes برادر داریوش یکم
۳۶۷، ۳۷۳.
- آرته منیه نام آریایی نزد میتانی‌ها ۳۵۰.
- آرته وردیه نام مردی در زبان فارسی باستان ۳۷۳
- آرتی یوی پهلوانان نزد پارس‌ها ۳۹۰.
- آرجت آسپه تورانی، دشمن ویشناسپه ۳۱۲ و
بعد.

- آشون ۱۳۹ تعیین و تعریف واژه، ۳۹۰.
- آشه «نظم درست و راست، مفهوم بنیادین دین آریایی و ایرانی ۱۰۶ و بعد، ۱۱۶ و بعد ۱۳۵، ۱۴۰؛ معانی آن در گاهان ۱۳۶ و بعد؛ به عنوان مجموعه ۱۳۷؛ به معنای جهان خدایی آشه ۱۳۸؛ در یسن هپتهانی ۲۹۴ و بعد.
- آشه و هیسته ۲۹۵ و بعد؛ در سالنامه ۴۰۰ و بعد.
- آشی خدای مادین باروری در انجمن دینی میثره ۶۸، ۱۱۶، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۶؛ به صورت خوارزمی افسانه‌ی همزاده‌ها ۱۱۰ و بعد، ۴۰۵، ۴۰۷؛ خاستگاه آن ۱۱۳ و بعد.
- امشه سپته‌ها ۲۹۵ به بعد، ۳۸۱، ۴۰۲، ۴۱۶ به بعد.
- آُمی humāmi بازسازی مراسم هئومه ۴۱۰ و بعد.
- آمه ama خدای مادین «نیرو» در انجمن دینی میثره ۷۳، ۷۷.
- آناهیتا اردوی سوورا در اصل خدای تورانی مادین برای باروری ۲۷۴ به بعد، ۲۸۶، ۳۰۷ و بعد ۳۱۲-۳۱۰، ۳۱۸؛ در شاهنشاهی هخامنشیان ۳۹۰، ۳۹۲، ۵۰۰؛ در زمان ساسانیان اندیشه، سخن، کردار، مَنه، وَجه، شیوَرگنه مفهوم رازانگیز ۱۷۵، ۲۷۵.
- آنگره مینیو بن پلید ۲۲، ۱۰۷ به بعد، ۱۲۷، ۲۱۹، ۳۳۱، ۴۷۱.
- اوخشیت ارته، اوخشیت نمه پیکری در جهان پسین ۳۱، ۳۲۳.
- اوروا سرزمین نزدیک هیرکانی ۳۳۶ و بعد، ۳۴۴.
- اورواخشیه برادر کِرِساشبه ۶۷، ۳۲۵.
- اوستا نام کتاب ۲ و بعد؛ مجموعه‌ی اوستا ۴ به بعد، ۴۲۱ و بعد، ۴۲۸-۴۱۵؛ گویش اوسیع نامی برای گروه پیشوایان دینی ۴۹، ۲۰۰.
- اهریمن واژه‌ی ایرانی میانه از آنگره مینیو ۲۹، ۴۱۱، ۴۰۴، ۱۰۹.
- آهوا نیروی زندگی ۲۸۳.
- اهل کتاب (اهل کتاب) ۱.
- آهو مفهوم یزدان شناسی ۱۵۳، ۲۸۲.
- آهـوَرَه سرور، فرمانروا، شهریار، ۶۱، ۷۵، یادداشت شماره‌ی ۱ صفحه ۱۰۰؛ به نام بالاترین خدا، ۱۰۰ به بعد.
- آهـورَمَزداَه اصل و سرچشمه‌ی این نام ۱۰۲ به بعد؛ خدای آسمان ۱۰۲ و بعد، ۱۱۲؛ معنای تازه‌ی آن نزد زردشت ۱۱۹ به بعد، ۲۱۹ به بعد، ۲۲۶ به بعد، ۲۳۵؛ در یسن هپتهانی ۲۹۳؛ برای آناهیتا و ویو قربانی می‌کند ۳۰۷ و بعد؛ به معنای مگه ۳۷۵، ۳۹۵ به بعد، در سالنامه‌ی ۴۰۱ و بعد.
- آیتوسیرُس خدای سکایی ۲۶۸.
- آیدکسوس کیندسی ۲۷.
- آیَریاَوَه پدر منوش چیثره ۲۷۱، ۳۰۹.
- آیریمین پایه‌ی روحانی در انجمن دینی گاهان ۹۳ به بعد، ۱۱۷.
- آیریمین خدای گروه روحانی و خدای زناشویی ۹۳ به بعد، ۲۸۵.
- آیریمین نماز ۲۸۷.
- اَیَرینم ویجَه ۴۷، ۳۳۲، ۳۴۵ و بعد، ۴۲۶.
- ایسیدن؛ مردم سکایی ۲۶۶.
- آیشمه کشتار خواهی ۲۰۰ و بعد، ۳۶۰.
- ایندره در اوستا ۳۵۹، ۳۶۹؛ نزد تیره‌های میتانی ۳۵۱ به بعد؛ نزد مادها ۳۵۹، ۳۶۹.
- بارثلمه Bartholomae, Christian ۴۶، ۹۶، ۱۱۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۲۰۷ و بعد، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۵۰، ۲۵۸، ۳۴۲، ۳۶۴ به بعد، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۶ و بعد.
- باززایی مفهومی در آفرینش جهان، پایان جهان ۲۴۰.
- باکتری باکتریانه (=استان بلخ) ۴۷، ۳۲۸، ۳۳۴ و

- بعد، ۳۴۱، ۴۲۶، ۴۲۹ و بعد.
 بانثو (مردم) پرستش پادشاهان نزد آنان ۸۰.
 باورداشت رستخیز ۳۲۶ به بعد؛ شرایط و مفروضات آن در آیین مرگ و مراسم خاک سپردن مرده.
 بخش‌های جهان بنا بر باورداشت ایرانی (کَژشَوَز) ۵۵، ۳۴۳، ۴۲۴ و بعد.
 (۵۰۱) بُئودیوی تیره‌ی مادی ۳۵۵، ۳۶۱ و بعد.
 بُئوسنی تیره مادی ۳۵۵، ۳۶۲.
 بُرشنوم آیین‌های آن ۱۵۵ به بعد.
 بقراط Hipokrates ۲۶۷، ۲۶۹، ۴۱۴.
 بَگ دَتی نام مردی از ماد ۳۵۴.
 بَگه، بَغه نام آریایی به‌ویژه در ایران غربی برای خواندن خدا ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۶۹ و بعد؛ وِبَغه بَگه خدایان طایفه ۳۷۵.
 بَگه بوخسه Megabyzos ۳۷۴.
 بَگه کِزَت یکم پادشاه روحانی در پارس ۴۳۲.
 بَئندوَره دشمن و مخالف زردشت ۱۳۲، ۲۰۰، ۲۵۵.
 بَئندَه‌شَن کتابی درباره‌ی یزدان‌شناسی به‌زبان فارسی میانه ۱۶، ۲۸، ۳۲، ۷۰، ۱۹۰، ۴۱۴، ۴۶۰.
 بنونیست Benveniste, Émile ۷۱ و بعد، ۸۳ و بعد، ۴۶۰، ۴۶۹ و بعد، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۸۲، ۴۹۵.
 بووتی (خوشبختی، بخت) خداوند مادی ۳۶۰.
 بودایی (آیین) و مانویت ۴۳۶ و بعد.
 بووژدی، بوژدِژا نام دیو در وندیداد ۳۶۱.
 بوشیانشتا خداوند خواب (مصنوعی) و خداوند پیشگویی ۶۹، ۱۱۳، ۱۸۷، ۳۶۰ و بعد.
 بهرام یکم پادشاه ساسانی (۲۷۶-۲۷۳) ۴۳۹.
 بهرام‌گور پادشاه ساسانی (۴۳۸-۴۲۰) ۳۷ و بعد، ۴۴ و بعد.
 بهستان سنگ‌نوشته ۱۵، ۳۶۲، ۳۶۳ و بعد.
 بهمن یشت علمی درباره‌ی پیشگویی‌های جهان
- پسین ۳۶.
 بیرونی تاریخ نویس عرب ۱۷، ۳۰، ۳۳ به بعد، ۴۱ به بعد، ۴۷۵.
 بیلی Bailey. H. W. ۴۷۰، ۴۷۴.
 پارس نقش این سرزمین در تاریخ دین‌های ایرانی ۶، ۳۴۹، ۳۶۲، ۳۶۶ و بعد، ۴۳۱، ۴۳۳.
 پاتِیوس خدای آسمان نزد سکاها ۲۶۷.
 پارِندی خدای مادین باروری ۶۸، ۲۹۹.
 پتازونی Pettazoni, R. ۲۰۱.
 پشوروجیستا دختر زردشت ۴۸، ۱۵۹ و بعد، ۲۷۸، ۲۸۶.
 پُئوروشَنسَه پدر زردشت ۴۷، ۴۹، ۳۰۷.
 پدرسن Pedersen, Joh. یادداشت صفحه‌ی ۲ شماره‌ی ۱.
 پرستش پیکره‌ها و تصاویر ۳۷۶، ۳۸۴، ۳۹۱.
 پرستشگاه‌ها در دین ایرانی ۳۵۴، ۳۷۶، ۳۸۴، ۳۹۱ و بعد.
 پُرکُپ Prokop تاریخ نویس رُم شرقی ۳۸، ۴۴ پیریکا نک. زنان جادو.
 پیشاب‌گاو ۴۹، ۱۵۷ و بعد، ۲۰۸ و بعد.
 پیرو مزدیسنی (پیرو زردشتی) ۲۶، ۳۶۳.
 پیکره‌ی انسان‌های نخستین در روایت‌های ایرانی: نیمه ۸۲، ۸۷ و بعد، ۱۰۴، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۷۱، ۳۰۲؛
 گیهِ مرتن ۳۱۶ و بعد، ۴۱۴ و بعد، ۴۲۱؛
 منوش چیره ۳۰۹؛ هَئوشیه ۳۳۷؛
 تخمه اوروی ۵۱۶؛ زردشت ۲۸ به بعد، ۳۱۹ به بعد، ۴۱۵.
 تاتارهای آلتایی، شمن پرستی نزد آنان ۱۷۸ به بعد.
 تئوپمپ خیوسی ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۵ به بعد.
 تابییتی خداوند سکاها ۲۶۷.
 تپورها مردم هیرکانی در زمان باستان ۳۳۷ و بعد.

- تَوَرمَتی دیو، برابر آرمیتی ۹۴.
- تقسیمات طبقاتی در انجمن میثره ۵۶ به بعد؛ در گاهان ۹۳ به بعد؛ در یسن هپتهاتی ۹۴، ۲۹۱ و بعد؛ در اوستای نوین ۹۴ و بعد؛ در فرمانروایی هخامنشیان ۳۶۴.
- تَنَسَرُ «یزدان شناس ساسانی» ۴۴۲، ۴۴۹.
- تورانیاں تیره‌یی از مردم در اوستا ۲۵۰، ۲۶۱ به بعد، ۲۶۶، ۲۷۱ به بعد؛ دین تورانیان ۲۷۷ به بعد.
- توسه پهلوانی از خانواده‌ی تورانیان ۲۷۳.
- توشنه مَتی ۱۱۸ و بعد، ۲۳۳، ۳۲۸.
- تونگوزها باور همزاد نزد آنان ۱۵۲.
- تیرَه (= Sirius?) خداوند ستاره ۴۰۰ و یادداشت شماره‌ی ۱ این صفحه.
- تیشتریه ۴۰۰، یادداشت شماره‌ی ۲ صفحه ۳۱۳ (=۵۰۱).
- تَرَتِیثوَنَه پهلوان افسانه‌یی ۷۲، ۲۷۱، ۲۷۴، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۲۹، ۳۴۱.
- جاماسپَه از خانواده هَوَگَوه ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۸ و بعد، ۲۶۱، ۲۷۸، ۳۱۳ و بعد، ۳۷۸، ۴۵۰.
- جشن‌های رازآمیز ۱۶۹-۱۷۵، ۱۸۲ به بعد، ۱۹۵، ۲۰۶ و بعد، ۲۱۱، ۲۷۷، ۲۹۲ به بعد، نک. خلسه.
- جکسن Jackson, Andrew William ۴۵۹ و بعد، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۷.
- جفت و همزاد در دین ابتدایی و ایرانی ۱۵۲ و بعد.
- جنگ طبقاتی در گاهان؟ ۲۰۳ و بعد.
- جهان پسین در پیام زردشت ۲۲۷ و بعد؛ ۲۳۸ به بعد؛ در فروشی یشت ۳۲۰ به بعد؛ در ایران غربی ۴۱۷ و بعد.
- جهان کوچک (اندیشه) ۱۵۰، ۴۱۴.
- چَخَرَه سرزمینی در ایران غربی ۳۳۹ و بعد.
- چَوَکچ‌ها شمن‌پرستی نزد آنان ۱۷۷ و بعد.
- چَشی چَسَته دریاچه‌یی در ایران شرقی ۲۷۲، سپس نام دریاچه‌ی ارومیه ۴۲۵ و یادداشت شماره ۱ صفحه ۴۲۶.
- چیستی یا چیستا خداوند مادینه‌ی دیدن ۸۴ به بعد، ۱۲۱، ۱۳۳ و بعد، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۲۱۱، ۲۴۰، ۳۶۱.
- چینَوَت (پل) در اوستای نوین ۱۸۹؛ در ادبیات پهلوی ۱۸۹ به بعد؛ در گاهان ۱۹۲ تا ۱۹۴.
- خاک سپردنِ مرده ۳۳۸، ۳۷۵، ۳۸۵ و بعد.
- خدایان بی‌اثر و بی‌کار؛ واته، ویر، نواشه: ۸۳؛ اهورَمزدا ۱۱۰، ۲۱۳، زوروان ۱۰۹ و بعد، ۴۰۹.
- خَرَتَو (نیروی روانی) ۱۲۹ و بعد، ۱۴۶ و بعد.
- خَرَتَشتر نام برای ارواح پلید و جانوران زیانمند ۲۰۳.
- خَرَه خدای تورانی ۳۰۱.
- خسرو یکم (انوشیروان) پادشاه ساسانی (۵۷۹-۵۳۱ م.) ۴۴۵، ۴۴۸.
- خسایارشا (۴۶۵-۴۸۵ ق.م.) شاهنشاه پارسی ۳۶۸، ۳۸۶ به بعد، ۳۹۸ و بعد، ۴۱۰.
- خَشترَه نیرو، شهریار، سوگند و آزمایش آتش ۱۴۶-۱۴۰.
- خَشترَه (در پیوستگی با نام مردم): میتانی ۳۳۰، مادی ۳۵۵، فب. ۳۵۲.
- خَشترَه و تیریه یکی از امته سپندان ۲۹۵ به بعد، ۴۰۱ و بعد.
- خَشتَوی؛ خانواده‌ی تورانی ۲۷۲ و بعد، ۳۱۳.
- خلسه (Ekstase) در گاهان ۱۷۶-۱۵۳؛ نزد سکاها ۱۸۷-۱۶۳ و بعد؛ در روایت‌های موبدان زردشتی ۳۰۶-۳۰۴؛ در ماد ۳۶۲ و بعد.
- خَنَن تِیتی زن جادو ۳۳۵ و یادداشت ۲ همین صفحه.
- خوارزم ۵۵، ۳۴۵ و بعد.

- به‌بعد، ۳۵۸.
- دهیو سرزمین اوستایی ۶، ۵۹، ۹۳ فب. ۳۶۵.
- دین آریایی ۳۸۰؛ آیین هئومه ۵۱، ۸۸، بیمه، یمه
- انسان نخستین ۸۷ و بعد؛ شعر مقدس ۸۸؛ اعتقاد
- به‌روان آزاد ۱۳۳؛ اعتقاد و ایمان به‌خدای آسمان
- ۱۰۳ و بعد؛ مفهوم ارته ۳۴۹؛ اصطلاحات آیینی
- ۴۸۸؛ آدی تیه و امشه سپننه‌ها ۴۹۹؛ وروته ۳۵۹ و
- بعد ۳۸۰.
- دین اجتماعی ۹۱ به‌بعد، ۲۱۰ به‌بعد.
- دین زردشتی تبلیغ و گسترش ۲۷۸ و بعد، ۳۰۲،
- ۳۳۱ به‌بعد؛ گسترش آن در غرب ۴۱۷ به‌بعد؛
- روایت‌های تاریخی آن در غرب ۴۲۳، ویژگی‌های
- آن در غرب ۴۲۱.
- دئون پروسه‌یی Dion Prusa
- دینکرت دانشنامه‌ی یزدان‌شناسی ۳، ۱۴، ۲۹،
- ۴۶ و بعد، ۴۴۰، ۴۴۹، ۵۲۲.
- دَئینا «روان نگرش و انجمن نگرش» ۸۵ و بعد،
- ۱۱۹-۱۲۶؛ (روان نگرش ۱۲۰؛ دئینای پیروان
- دروگ ۱۲۱ و بعد؛ به‌عنوان مجموعه ۱۲۲ و بعد؛
- تعریف آن ۱۲۴؛ برخورد با دَئینا پس از مرگ
- ۱۲۴ (۱۲۴)، ۱۵۴، ۱۶۷، ۲۱۰ و بعد، ۳۱۱، ۳۸۱،
- ۴۲۳، نقش آن در انجمن ویشناسپه ۲۱۶ و بعد،
- در فزَورانه ۲۹۰، یسن هپتهاتی ۲۹۸؛ در سالنامه
- ۴۰۱.
- دَئوکس پادشاه ماد ۳۴۹، ۳۵۴.
- دَئِیوه (دَیوه) daiva, daēva دیوها ۱۰۰، ۱۱۰،
- ۱۱۷، ۱۹۵، ۳۵۸، ۳۸۷ به‌بعد، ۴۲۰.
- رامن خداوند انجمن میثه ۲۵۴، ۴۰۱، ۴۲۱.
- رَتو ۱۰۶، ۱۴۶، ۱۵۲ به‌بعد، ۲۸۲، ۳۷۶.
- رَته ایشتر وابسته به‌گروه جنگندگان در اوستای
- نوین ۹۴.
- ردیف خدایان ۱۰۱ و بعد.
- رَشنو خدای آزمایش آتش ۶۶، ۳۱۶، ۴۰۱.
- خَوَتای نامک (شاهنامه) در زبان فارسی میانه -
- تاریخ رسمی زمان ساسانی ۱۶، ۳۸.
- خَوَرَنَه درخشش نیرو ۷۴ به‌بعد؛ برابر وُهومنه
- ۲۵۸ و بعد، پیکار برای به‌دست آوردن آن ۲۷۱ و
- بعد؛ برای اهورمزده ۲۹۰؛ برای زوروان و
- وَرثَغَنَه ۴۰۵ و بعد؛ در نام‌های فارسی باستان
- ۳۷۳؛ خورنه یشت ۳۲۱ و بعد.
- خوری‌ها ۳۴۸، ۳۵۳.
- خَوَرَنَه خداوند خواب (مصنوعی) ۱۱۰ به‌بعد.
- خَوِیت وَدَنَه زناشویی با خویشان ۹۳، ۲۸۹،
- ۳۳۸، ۴۰۸.
- خَوَنی رَته بخش میانین جهان ۵۵، ۶۱، ۴۴۵،
- ۴۴۸.
- خَوِیتو عضو خانواده، یکی از طبقات اجتماع ۹۴،
- ۱۱۷، ۲۴۵ به‌بعد، ۴۶۹.
- داریوش یکم شاهنشاه پارسی (۵۲۷-۴۸۵ ق.م.)
- ۳۵۶، ۳۶۶ به‌بعد، ۳۶۹ به‌بعد.
- دامدات نسک ۴۱۴، ۴۱۷.
- دامویش اوپَمنه خداوند در انجمن میثه ۶۷، ۷۸
- و یادداشت شماره‌ی یک.
- دانو تیره‌یی تورانی ۲۶۴، ۲۷۳، ۳۲۵.
- داهه نام اوستایی برای مردم چادرنشین شمالی
- ۲۶۲، ۳۶۳، ۵۱۸.
- دای‌تیا (آمودریا، جیحون=Oxus) ۲۶۴، ۳۴۵.
- دروگ «دروغ» ۶۹، ۱۳۹، ۲۴۱.
- درویشی ۲۷۹ و شمن‌گری ۱۸۲ و بعد.
- دریگو مفهوم گاهانی ۲۰۳ و بعد، ۲۸۳.
- دلفی پیشگویی آن ۱۸۱.
- دوغذووا مادر زردشت ۴۷.
- دوره‌ی سلوکی ۳۴ به‌بعد، ۴۲۹.
- دوشن گیمین Duchesne Guillemin Jacques
- ۴۶۵.
- دوگانه پرستی در زردشتی ۲۱ و بعد، ۹۶، ۱۱۰.

- رَگه مرکز روحانی زردشتی ۶ و بعد، ۳۳۹، ۳۶۳ و بعد.
- رَنو Rönnow, Kasten ۱۴۵، ۴۹۴، ۴۹۷.
- روان آزاد باورداشت به آن ۱۳۳ و بعد.
- روان گاوگوش اورون ۱۰۶ به بعد، ۲۰۶ و بعد، ۲۱۰، ۵۰۰.
- روایت‌های زبانی در شرق ۹ به بعد.
- رها (سیر دریا، سیحون = Jaxartes) ۲۶۴، ۳۴۲ به بعد، ۴۲۵.
- رویترشولد Reuterskiöld, Edgar ۲۰۱، ۴۶۳، ۴۸۴.
- رَیتسِن شتین Reitzenstein Richard ۴۵۶، ۵۱۸، ۴۶۵.
- رَیشت Reichelt Hanns ۴۶۴، ۴۷۱.
- ریگودا ۱۰۴ و بعد، ۱۰۸ و بعد، ۲۸۵.
- رَئوتَر اصطلاحی برای پیشوایان دینی ۴۹، ۲۰۶.
- رَئِمَن بیداری ۱۱۲، به عنوان خداوند.
- زاری و شیون در مرگ کسان و منع آن در دین زردشتی ۳۳۵ و بعد، ۵۰۴.
- زایش مفهوم آن در آفرینش جهان ۲۴۰.
- زبان اصطلاح خلسه ۱۷۴ و بعد.
- زَدرَبَلَم Soderblöm, Nathan ۶۵، ۲۰۲، ۲۷۹.
- زردشت در تاریخ: زمان او ۳۲ و بعد، ۴۴ به بعد؛ پدر و مادر و خانواده‌ی او ۴۷ و بعد.
- پدر پُتور و چیستا ۱۵۹ و بعد، ۲۸۶.
- عموزاده میدیوئ ماهه ۲۵۹.
- تیره و میهن او ۴۹ و بعد.
- کلیتانی درباره‌ی کارکرد او ۱۹۷.
- بحران در تیره‌ی زردشت ۱۹۷ و بعد.
- دشمنان او ۲۰۰ به بعد.
- اهمیت بحران ۲۰۶-۲۰۰.
- نظر او درباره آیین ۲۰۹ و بعد.
- رسالت او از سوی خدایان ۲۱۲ و بعد.
- گرفتاری او با بندوه ۲۵۵.
- شرکت نودین‌ها در خلسه‌ی مَگه ۲۵۹-۲۵۵.
- کارکرد تبلیغات ۲۷۷ و بعد، ۳۰۲.
- خانواده ۲۷۸.
- از نظر تاریخ دینی ۲۷۸-۲۶۱.
- در آموزه و داستان‌ها؛ محاسبات زمان شماری ۲۷-۴۸.
- در روایت‌های یونانی ۲۷، ۳۰ و بعد.
- انسان نخستین ۳۰، ۳۱۹، ۴۱۴ و بعد.
- پیکره‌ی در جهان پسین ۳۲، ۳۲۲ به بعد.
- رَتر ۱۵۲ و بعد، ۲۸۲ به بعد، ۴۴۵.
- فَرَوَشی او ۳۰، ۳۱۸.
- زردشت در فَرورانه ۲۸۹ به بعد.
- در یسن هپتهانی ۲۹۳.
- «پیغمبری» در فروشی یشت ۳۱۸ به بعد.
- دیدار با اهورمزده ۲۱۳ به بعد، ۲۲۶ به بعد، ۲۳۴ به بعد، ۲۹۲ به بعد.
- جهان پسین ۲۳۸ به بعد.
- باورداشت سَوشِیَنت: ۲۴۲.
- شکست و نخستین پیروزی در تبلیغ ۲۵۲.
- تأثیر در تیره‌ی فریانه ۲۵۳ به بعد.
- زَرتُوشتر تَیمه عنوان فرمانروا ۳۱۴، ۳۶۳.
- زردشتی تعریف آن ۲۶؛ ویژگی آن ۳۸۰ و بعد؛ اصطلاحات آن در برابر اصطلاحات فارسی میانه ۳۸۰ و بعد.
- زناشویی با خویشان نک. خویت و دته.
- زنان جادو (پتریکا) ۳۱۳، ۳۲۵، ۵۰۱.
- زند اصطلاحی برای تفسیرهای اوستا ۳ و بعد، ۴۴۱.
- زوروان ۱۰۹ و بعد، ۴۰۳ و بعد، خدای خانواده ۴۰۴ و بعد، ۴۱۳؛ خدای آسمان، سرنوشت، زمان ۴۰۷ و بعد، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۶۷، ۵۱۲.
- سَوشِیَنت مفهوم جهان پسین ۲۳، ۲۹، ۳۱، ۳۲.

- سنندرم (سنه آرمتی) خدای مادین در فارسی باستان برای زمین و جهان مرگ (سپته آرمیتی) ۹۵، ۱۱۸، ۳۷۴، ۴۰۰ (یونانی ژندره).
 سوشیانس صورت پهلوی سوشینت به‌ویژه برای آسترث ایزته، ۳۱.
 سوزاندن مرده و دین زردشتی، ۳۳۹ به‌بعد.
 سوهی «سرزمین کوهستانی در شرق ایران» ۵۵ و بعد، ۴۲۴ و بعد.
 سیده‌یانز ۱۸۲ و بعد، ۱۸۵، ۳۰۵.
 شاپور یکم (۲۷۲-۲۴۲ م.) پادشاه ساسانی ۴۳۹، ۴۴۳، ۵۱۹.
 شاپور دوم (۳۷۹-۳۰۹ م.) پادشاه ساسانی ۴۴۰، ۴۴۴ و بعد، ۴۵۲.
 شاپورکان ۴۳۸ (نوشته‌ی مانی).
 شاهنامه‌ی فردوسی ۱۶، ۷۵، ۲۶۲.
 شاهدانه وسیله‌ی خلسه ۱۸۱ به‌بعد، ۳۰۶ و بعد، ۳۶۲ و بعد.
 شش‌رستانی‌های ایران کتاب جغرافی در ادبیات فارسی میانه ۵۲۱.
 شدر Schader, Hans Heinrich ۴۵۸، ۴۶۷، ۴۷۲، ۴۹۲، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۱۴، ۵۱۹.
 شکوفایی نیرو و تویی اصطلاحات خلسه ۱۴۷ و بعد، ۱۸۵، ۱۸۷.
 شمن پرستی ۱۷۵ به‌بعد، ۱۹۵، (آیین شمینی) ۲۶۹.
 شوری آتش خدای کاسی ۳۴۹.
 شویره ۵۷، ۹۳، ۳۳۱ و بعد.
 شیر (آشامیدنی) عنصر خدایی ۲۰۷ و بعد؛ در آیین‌ها و مراسم زردشتی ۳۰۳.
 شپز مرکز دینی در آذربایجان ۴۷، ۴۲۶، ۴۴۱ به‌بعد.
 شیل، پ Scheil, P ۱۵، ۵۰۸.
 شیلوک پرستش فرمانروایان نزد آنان ۷۹ و بعد.
 ۱۵۱، ۲۳۰ و بعد، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۸۱، ۳۱۳، ۳۸۴.
 سئورمات‌ها از اقوام سکایی ۲۶۳ و یادداشت شماره‌ی ۴.
 سئوروه دیو در وندیداد، ۳۶۹.
 سئیرمه نام اوستایی سرمت‌ها ۲۶۳ به‌بعد، ۲۶۶.
 ساخته‌های نخستینی چیزها ۱۵۰ به‌بعد.
 ساستر. سائر عنوان شهریاران ایران شرقی، ۵۹، ۹۵.
 سالنامه مصری ۳۷۹؛ خوارزمی ۳۹۸، ۴۱۲، ۴۹۵؛ کاپادکیه ۳۹۹، ۵۱۲؛ مزدیسنی ۳۹ به‌بعد، ۳۹۹ به‌بعد، ۴۱۲.
 سپننه مفهوم بنیادین و دینی ایرانی ۹۵ به‌بعد، ۱۰۸، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۵، ۲۱۳، ۲۲۶ به‌بعد.
 سپننه مینیو ۱۱۰ به‌بعد، ۱۲۷ به‌بعد، ۲۹۶.
 سپنمه (خانواده) ۴۸ و بعد، ۲۵۱، ۳۱۳.
 ستادلینگ Stadeling Jones ۱۷۶؛ در یادداشت‌ها ۴۷۸، ۴۸۴.
 سترم بک، دگ Strombäck, Dag ۱۷۵، ۱۸۱، ۴۸۵.
 سرزمین بیز ۳۰۸ و بعد، ۳۴۱ و بعد.
 سرمت‌ها یکی از اقوام سکایی ۲۶۳.
 سرورنه در انجمن میث ۶۸ به‌بعد، ۲۵۱، ۳۱۶؛ در انجمن گاهانی ۱۳۱؛ در دین زردشتی ۷۱-۶۸، ۴۰۱.
 سئروه نام ودایی Rudra śiva ۳۵۹ و یادداشت شماره ۱.
 شغدیانه ۵۵، ۳۳۳، ۳۴۵ و بعد.
 سکاها (سکه‌ها) ۳۴۱، ۵۰۴، ۵۱۷.
 سلم‌سر سوم (۸۵۸-۸۲۴) ۳۵۳.
 سلگش ۴۲۹ و بعد و سلوکی‌ها.
 سُمیت Smith, Maria Wilkins ۴۶۹، ۴۹۲، ۴۷۷، ۴۸۰، ۴۸۲.
 سناوژکه ۳۲۵ و یادداشت شماره ۲.

- عزرها ۳۷۵، ۴۴۱.
- فَرَتَه‌دار نگهبان آتش، هیرید ۴۳۲.
- فَرَشوگرَتی فراخ کردن، مفهوم جهان پسین ۲۹، ۲۴۰.
- فرشوکره ۴۰۵، ۵۱۱.
- فرشه اوشره از خانواده‌ی هُوگَوه ۲۵۱ و بعد، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۱، ۳۱۳ و بعد.
- فروشی ۳۰، ۶۵ به بعد، ۲۹۸، ۳۱۴ و بعد، در سالنامه ۴۰۰ به بعد.
- فَرَوَرانه سوگندنامه و اقرارنامه‌ی زردشتی ۲۸۷ به بعد، ۳۱۸، ۳۸۱، ۳۸۶.
- فَرَنَه (=خورنه) در نام‌های مادی ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۷۳.
- فرهنگ و زبان ایلامی ۱۵، ۳۶۴ و بعد، ۳۸۴.
- فَرَه رَستین پهلوان تورانی ۲۷۱ و بعد.
- فریاپتیس Phriapites نیای ساختگی اشکانیان ۵۱۷.
- فریادهای خلسه‌یی ۱۸۷، ۳۰۵.
- فَرِیانه پهلوان تورانی و تیره‌ی او ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۴.
- فِرَتود (مزد؟) ۱۳۲، ۲۹۷.
- فقر (ندارایی، در یوزگی) از نظر آیینی ۲۰۴ به بعد.
- فَنّ خلسه در دین زردشتی، سرود ۱۶۸ به بعد، مواد بیهوش کننده ۱۸۶ به بعد، ۳۰۵، ۳۶۲ و بعد.
- الفهرست ۵۱۹.
- قربانی نزد مردم ویامبوره ۷۴؛ نزد سکاها ۲۷۰؛ نزد پارس‌ها ۳۹۲ و بعد.
- قوانین عمر جهان ۲۳، ۲۸ به بعد، ۴۱۰ به بعد.
- کارنامک ی ارتخشیری پاپکان (داستان تاریخی در فارسی میانه) ۱۶، ۷۴، ۴۳۲.
- کاسی‌ها ۳۴۸ به بعد، دین آنها ۳۴۹.
- کرامرس J. H. Kramers ۴۷۳.
- کَرَن‌ها ۴۹ و بعد، ۲۰۰ و بعد، ۲۴۹، ۲۵۷ و بعد، ۴۹۷.
- کِرَساسپَه پهلوان افسانه‌یی ایران شرقی ۷۲، ۸۲، ۲۷۵، ۳۱۷، ۳۲۵ و بعد، ۳۳۵.
- کَرَسَه پهلوان دین میثره در تیره‌ی فریانه، ۳۱۰ و بعد.
- کَرَشوَرَنک. بخش‌های جهان
- کریستن سن Christensen, Arthur ۲۶۲، ۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۸ و بعد، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۱۸.
- کَلِمن Clemen, Carl ۱۵، ۳۷۷، ۴۵۹ و بعد.
- کَمبوجیه شاهنشاه پارسی (۵۲۹-۵۲۲ ق.م.) ۳۶۵، ۳۶۹.
- کَنَسثویه (دریاچه‌ی هامون کنونی) ۳۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴.
- کَواذ یکم (قباد) پادشاه ساسانی، ۴۴۶.
- کونو Konow, Sten ۳۵۱.
- کونینگ König, F. W. ۴۶۲، ۴۹۶، ۵۰۶.
- کورش ۳۶۵.
- کورش بزرگ (۵۴۶-۵۲۹ ق.م.) ۷۷، ۳۴۹ و بعد، ۳۶۸؛ بایگانی ۴۴۱.
- کوشتاسپی صورت سنگنوشته (=ویشتاسپه) ۳۵۳.
- کومَن Cumont, François ۵۱۵ و بعد.
- کونداسپی در سنگنوشته (=وینداسپه) ۳۵۳.
- کوند، کوندی دیوبایی در وندیداد ۳۶۲.
- کوندیژا جمعیت و دسته‌ی خلسه‌گر ۳۶۲، ۳۹۶.
- کوی پادشاه روحانی در ایران شرقی ۳۱ به بعد، ۴۹ و بعد، ۳۰۸ به بعد، ۳۱۵، ۳۷۸.
- گشوش اورَوَن‌نک. روان‌گاو-
- گشوش تَشَن‌نک. آفریننده‌گاو.
- گاو در نام‌های مردم در فارسی باستان ۳۷۴؛ در سالنامه ۴۰۲.
- گساهان گویش ۵۰ به بعد؛ صفت عمومی آن ۸۹ به بعد؛ محیط اجتماعی ۹۳ به بعد؛ صورت گفت و

- شنودی آن ۱۸۳ و بعد؛ آزمایش آتش در گاهان ۱۹۵ و بعد.
- گِرمانیوئی تیره‌ی ایرانی در پارس ۳۶۴.
- گِرمه خورنده‌ی قربانی، دشمن زردشت، ۱۹۸ و یادداشت ۱ همین صفحه.
- گتسه Götze, Albrecht ۵۱۳، ۵۱۶.
- گندروه ۲۷۵، یادداشت شماره‌ی ۱، ۳۲۵.
- گنوستیک ۱۹، ۲۲، ۱۵۱، ۳۳۵، ۴۵۲.
- گوماته مغ (غاصب) ۳۶۶ و بعد، ۳۷۴، ۳۷۶.
- گیگز برنهارد ۴۹۹ (Geiger, Bernhard).
- گیگز ویلهلم Geiger, Wilhelm ۲۰۱، ۴۶۵، ۵۰۵.
- گیومرت صورت فارسی میانه گته مرتن ۲۸، ۵۱۶.
- گته زندگی ۱۲۹.
- گته مرتن پیکره‌ی انسان نخستین در ایران شرقی ۳۱۶ و بعد، نزد مغان ۴۱۴ و بعد، ۴۲۱.
- لاپ‌ها شمن پرستی نزد آنان ۱۸۰ و بعد.
- لومفل Lommel, Hermann ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۷۶، ۴۹۱.
- لهمان Lehmann, Edward ۲۰۲.
- لیندبلوم (لیندبلم) Lindblom, Johannes.
- مشریکه مفهوم اجتماعی ۲۷۱.
- مادها ۳۴۹، ۳۵۳ به بعد، ۳۵۹، ۳۹۷.
- مادر سالاری ۲۶۶، ۲۸۶.
- ماراقیوئی نام تیره‌ی ایلامی در پارس ۳۶۴.
- مارکوارت Markwart, (Marquart), Josef ۲۶۲، ۲۶۵ و بعد، ۳۴۵، ۴۵۷، ۴۹۴، ۵۰۰، ۵۱۲ و بعد.
- ماساگت‌ها ۲۶۵ و بعد؛ دین آنها ۲۷۰ و بعد، ۲۸۷، ۳۶۶.
- ماسپی یوئی نام تیره‌ی ایلامی در پارس ۳۶۴.
- مانی ۴۳۶ به بعد، ۵۱۹.
- مایر. اد. Meyer, Eduard ۴۴ و بعد، ۳۷۷، ۴۶۱، ۵۱۱.
- متی وزه پادشاه میتانی ۳۵۱.
- مجرد (آهنجیده) خدایان ۹۰ به بعد.
- محاسبات ائون (نیز نک. قوانین عمر جهان) ۴۰۱، ۴۰۶، ۴۱۵.
- محمد همپایگی‌های او از نظر تاریخ دین با زردشت ۲۴۶، ۲۵۵، ۲۸۲، ۴۲۰، ۴۵۱.
- مرگ برداشت و باور درباره‌ی آن ۱۸۸، ۳۲۷ و بعد.
- مرگن شترنه Morgenstierne, Georg ۴۶۴.
- مرو واحه ۳۲۲، ۳۳۷، ۳۴۳، ۴۲۵.
- مروتش (بابلی: Ninurta) نام خدای آریایی کاسی‌ها ۳۴۹.
- مزدک بنیادگذار یکی از فرقه‌های کنوستیک ۴۴۶.
- مزدکو نام سوباره‌یی؟ ۴۵، ۴۶۲.
- مزدیسنه دین زردشتی ۲۶.
- مسعودی جغرافی نویس عرب ۱۴، ۵۲۱.
- مشینگ، مشیانگ نخستین جفت انسان ۲۹، ۵۱۶.
- مغان ۳۵۶ به بعد، ۳۶۶، ۳۹۶ به بعد، ۴۱۱ به بعد، ۴۱۴، ۴۱۸ به بعد؛ شورش آنان ۳۶۶، ۳۷۷، ۳۹۶ و بعد، ۴۱۸.
- مگه = maya ۱۵۴ به بعد، ۱۸۴ و بعد، ۱۹۶، در یسن ۵۳؛ ۱۶۱-۱۵۸؛ در یسن ۵۱؛ ۱۶۴ و بعد؛ چشم انداز جهان پسین ۲۴۲؛ نسبت آن با هثومه ۳۰۳ و بعد.
- مفاهیم جمعی و مجرد در اندیشه‌ی ابتدایی ۹۸ به بعد، ۴۶۸ به بعد.
- منتورایزن، مفهوم آن در انجمن میثره ۹۵، ۱۳۷، ۲۵۲.
- منثره واکه «پهلوان رزمنده‌ی زردشتی» ۳۱۴.
- منوش چیشره چهره‌ی انسان نخستین ۲۷۱ و بعد، ۳۰۹.

- مَئَه ۷۷، ۱۰۷، ۱۲۶ و بعد، ۱۷۵، ۲۳۰.
 مَئَه وَجَه و شیوَنه ۱۷۴، ۲۹۰.
 مَویلی، ک. Meulli, Karl ۱۸۶ و یادداشت
 شماره‌ی ۱ همان صفحه.
 مولتن، ج. Moulton, James ۳۷۷، ۴۶۵، ۴۷۰،
 ۵۱۰ و بعد.
 مَهْرَه (ویرانی و تباهی) ۷۱.
 میتانی ۳۵۱ به بعد.
 میترا-وَرِونا ۱۰۱، ۱۰۳ و بعد، ۲۳۵، ۳۵۱.
 میتر داتیس (مهرداد) پادشاه اشکانی (۱۷۴-۱۳۶
 ق.م.) ۴۳۰.
 میتره‌ی آریایی نزد میتانی‌ها ۳۵۰.
 میثره نام همگانی ۲۴۷؛ در مهرپرستی بعدی
 ۲۰۹ و بعد، ۴۱۳ و بعد، ۴۳۰ و بعد، ۴۳۴.
 میثره ایرانی، نگارش‌های گوناگون و صورت‌های
 نامی آن ۳۵۴، ۳۹۰، ۵۱۰؛ در انجمن میثره‌ی ایران
 شرقی ۶۰-۵۴ (بخش ۳).
 — بالاترین خدا، خداوند طبیعت ۶۱ و بعد؛
 خداوند اجتماع ۶۲ و بعد.
 — خداوند جنگ ۶۴ و بعد.
 — خداوند خورشید ۶۲.
 — سازگار شده با دین زردشتی ۲۵۸ به بعد، ۲۷۷،
 ۳۱۵ و بعد.
 — در سالنامه‌ی مزدیسنی ۳۹۹ و بعد؛ نزد مادها
 ۳۵۴، ۳۵۹؛ ۴۰۸ به بعد.
 — خدای رستگاری ۳۷۴.
 — «میانجیگر» ۴۰۸ به بعد.
 — در زمان هخامنشیان ۳۷۴، ۳۹۰ به بعد.
 — در زمان اشکانیان ۴۳۰.
 — در مهرپرستی بعدی ۲۰۹ و بعد، ۴۱۲ و بعد،
 ۴۳۱ و بعد، ۴۳۴.
 میثرا آهورا ۱۰۱، ۲۳۵.
 مینوسنیکس شمن پرستی در آنجا ۱۷۹ و بعد.
- مِینوگ خرت یک قطعه‌ی یزدان شناسی زردشتی
 ۱۷، ۱۹۰، ۴۲۵.
 مَیدِیوئ مَاهَه عموزاده‌ی زردشتی ۴۸، ۱۲۳،
 ۲۵۸، ۳۱۳.
 مَینیو (دو مینیو) نک. افسانه‌ی همزادها.
 مِیه Meillet Antoine ۲۰۲، ۳۷۷، ۴۸۵.
 مِینوگ - گیتاه (نامواژه) گیتیک (صفت) برابرهای
 فراسوی طبیعت در دین زردشتی ۲۰ به بعد، ۱۳۳.
 ناستیه (=Asvins) نزد میتانی‌ها ۳۵۱ به بعد.
 نَاهِتیه خدای سرزمین ماد، دیر در اوستا ۳۵۹،
 ۳۶۹.
 نَریه هَموَرَتی «مرد ران، دورکننده‌ی مرد»
 خداوند در انجمن میثره ۶۰، ۷۹.
 نسک بخش‌های مجموعه‌ی اوستا ۴۵۳.
 نستوری (آیین) ۴۵۴.
 نماز آشیم و هوو ۲۸۴.
 — آهونه و ثیریه ۲۸۲.
 — آیرِمن (نک. به‌این واژه).
 نِمَه نامی است برای آرمیتی ۱۱۹، ۱۸۴.
 نَئوَرَه خانواده‌ی ویشناسپه ۲۶۱ و بعد ۲۷۳،
 ۳۱۰، ۳۱۲، ۴۹۶.
 نِو، فرانسوا Nau, François ۱۳ و یادداشت
 شماره‌ی ۱ همین صفحه.
 نیمروود داغ (نمرود داغ) ساختمان یادمانی ۴۱۲
 و بعد.
 نیبریه سَپَه خداوند انجمن میثره ۳۱۶.
 نیوراتزه Nioradze, Georg ۱۷۶.
 وارنگن نام مرغ ۷۳، ۷۵.
 واته ۶۷، ۷۳، ۷۷، ۸۳، ۸۶، ۴۰۱، ۴۱۴.
 واستریو فشوئنت ۱۰۴ و بعد.
 واستریه ۲۲۰، ۲۹۱.
 واکرناگل Wackernagel, Jakob ۴۷۷، سنج.
 آندراس.

- یادداشت ۱ این صفحه.
- ویام بوره (نام مردمی است) ۷۴، ۲۷۰.
- ویسپه تئوروئیری نام دوشیزه‌یی در جهان پسین ۳۲۲ به بعد، ۳۲۹.
- ویسترو از خانواده‌ی توتره، پرستنده‌ی آناهیتا ۳۱۲.
- ویشتاسپه پشتیبان زردشت ۴۷، ۲۵۰ و بعد؛ یار زردشت ۲۵۷، ۳۱۱، ۴۴۸.
- ویشتاسپه پدر داریوش ۳۶۶ و بعد، ۳۷۸ و بعد ویو ۷۸، ۸۳، ۸۶، ۳۱۷ و بعد، ۳۳۹، ۴۱۴، ۵۰۴.
- ویوهوئنت: پدر بیمه، ۸۸ و یادداشت شماره‌ی ۲، ۳۰۲.
- هاذخت نسک ۳، ۱۲۴، ۱۹۰ و بعد، ۳۶۲.
- هارتمان Hartmann, Hans ۳۷۷، ۴۷۴، ۵۱۱ و بعد.
- هاروا (هَرَوَه) Harva, U. نویسنده فنلاندی ۴۸۴، ۵۰۲.
- هاوگ، مارتین Haug, Martin ۲۰۱، ۴۷۲، ۵۰۴.
- هاویشته کسی که نامزد موبدی است ۵۸.
- هستومنت امروز هلیمند یا هیرمند، رودخانه‌یی در ایران شرقی ۷۴، ۳۲۲ و بعد، ۳۳۸، ۳۴۴ و بعد.
- هتچت اسپه خانواده، شاخه سپیتمه ۴۹، ۲۵۱.
- هستوروتات و امرتات ۱۴۶ به بعد؛ در جهان خدایان ۱۴۸ و بعد؛ تعریف آن ۱۴۹، در سالنامه‌ها ۴۰۰ و بعد، ۴۱۸.
- هتوسروره گوی ۲۷۵-۲۷۱، ۳۰۹ و بعد.
- هشومَه (آیین) ۸۷ و بعد؛ در ستیز با انجمن گاهانی؛ گفتگو و ستیزه‌ی زردشت با این آیین ۲۵۶، در یسن هپتهاتی ۳۰۳-۳۰۱.
- هخامنش ۳۷۳، ۳۷۹، نک. آخیمنس.
- هخامنشیان، دین آنها ۳۶۴، ۳۷۷ به بعد، ۳۹۵، ۴۱۸.
- وَر <برگزیدن> مفهومی در آزمایش آتش ۶۷، اصطلاحات و ۳۵۲، ۳۸۰.
- ویرترغنه ۶۰، ۸۶-۷۱، ۱۰۰، ۱۰۵، ۴۶۷.
- و زوروان ۴۰۳ و بعد.
- بر ساختمان یادمانی کماگین ۴۱۲.
- وَرَه ۳۴۱ و یادداشت ۱.
- وَرَه نک. آزمایش آتش.
- وُلگَیس نک. ولخش.
- وِیکِرَه سرزمینی در ایران شرقی ۳۳۵، ۳۴۴.
- وُئوروکشه امروز: دریاچه آرال ۲۶۴، ۲۷۲، ۴۲۵.
- ولخش سوّم پادشاه اشکانی (۱۹۱-۱۴۸ ق.م.) ۴۳۴ و بعد، ۴۴۱.
- وهرکانه هیرکانی ۳۳۷ و بعد، ۳۷۹.
- وُهوآگَمَته هم‌معنا با وُهومَنه ۱۳۴ و بعد، ۱۶۶.
- وُهومَنه هدف وجود ۱۳۰ و بعد؛ در سالنامه ۴۰۰ به بعد.
- و مرگ فردی ۱۳۱.
- مزدی که او می‌دهد ۱۳۲.
- (مجموعه) ۱۳۳ و بعد.
- برخورد او با روان ۱۳۵.
- آرمیتی با او رابزنی می‌کند ۱۳۵.
- زناشویی با آرمیتی؛ ۴۸۰.
- و آرمیتی ۱۱۶ و بعد.
- و سپننه مینیو ۱۲۷ به بعد.
- پسر اهورمزده، برادر آرمیتی ۱۲۸.
- و خشره ۱۲۸.
- و خرتو ۱۲۹ و بعد.
- میانجی وحی خدایی ۱۲۹.
- یکی شدن با او ۱۳۰، ۱۶۷.
- کارهای او ۱۷۱ و بعد (در خلسه).
- زبان او ۱۷۲.
- آشنایی به وسیله‌ی وُهومَنه ۲۸.
- وَه یَسزَداتسه نام مردی در فارسی باستان ۳۷۴.

- هخمن مفهوم اجتماعی در یسن هپتهاتی=آیزِیمن
۹۴ و بعد، ۲۹۲.
- هَراپِرزِیتی کوهستانی که خورشید از آنجا سر
برمی‌زند در انجمن میثره ۵۴ به بعد، ۶۱، ۳۰۰،
۳۲۷، ۴۲۴.
- هرتل Hertel, Johannes ۲۰، ۴۵، ۳۷۷ به بعد،
۴۶۷-۴۶۹، ۴۷۵، ۴۸۲، ۴۸۸ و بعد، ۴۹۶ و بعد،
۵۱۰، ۵۱۸.
- هرتسفلد Herzfeld, Ernst ۳۳ و بعد، ۴۵، ۳۳۲،
۳۷۷ به بعد، ۳۸۷، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۸-۵۱۰، ۵۱۷.
- هَرْدوت ۱۰۳، ۲۶۳، ۲۶۵، ۳۲۸، ۳۵۵ به بعد،
۳۶۴-۳۹۴، ۳۹۲، ۴۱۱، ۴۱۸، ۵۱۳.
- هگمتانه (همدان) ۳۴۹، ۴۴۱.
- همزاد نک. جفت همزاد.
- همکرده (ترکیب) هلنیستی ۴۱۲، ۴۳۱.
- هنینگ Henning, Walter ۴۶۷، ۴۷۵، ۴۹۵،
۵۰۸.
- هُومَل Hommel, Fritz ۵۰۵.
- هوشیتر، هوشیترماه نک. اوخشیت ارته.
- هوتئوسا همسر ویشتاسپه ۲۶۱، ۳۱۲ و بعد،
۴۹۳.
- هُوَنگوه «خانواده» ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۱۳ و
بعد.
- هیرید (آیزِیبتی) ۴۲، ۴۳۲.
- یاکوتی‌ها آیین شمن پرستی نزد آنها ۱۷۸ و بعد.
- یَزَنَه ۲۹۳، ۳۸۳.
- یزدگرد یکم (۴۲۰-۳۹۹ م.) پادشاه ساسانی ۳۸،
۴۲ به بعد.
- یزدگرد سَوم (۶۵۱-۶۳۲ م.) پادشاه ساسانی ۴۰
و بعد.
- یزدگرد الهزاری، دستور ۴۲.
- یسن‌ها ویرایش و ترتیب آنها ۲۸۷، ۳۹۷، ۴۲۰.
- یسن هپتهاتی ۴ و بعد، ۶۸، ۹۴، ۱۰۶، ۱۱۹،
- ۲۹۰ به بعد؛ اندیشه‌ی چوپانی ۲۹۱، تقسیمات
طبقاتی ۲۹۰ و بعد؛ پیشوایان دینی ۲۹۲؛
آهورمزدا ۲۹۲ و بعد؛ آتش ۲۹۵؛ آمشه سپننه‌ها
۲۹۵ به بعد؛ دَئینا ۲۹۸ (زنان خدایان)، ۲۹۹؛
آب‌ها ۳۰۰ و بعد؛ خدایان تورانی ۳۰۱؛ هئومه
۳۰۱ به بعد.
- یشت‌ها ۵۳.
- یعقوبی تاریخ نویس عرب ۵۱۹.
- یِگر Jaeger, Wilhelm ۴۵۹.
- رینگه هاتام (نماز) ۲۸۴.
- یوئیشته فریانه پرستنده‌ی آناهیتا ۳۱۲.
- یوستی Justi, Ferdinand ۳۷۷، ۴۹۴، ۵۰۹،
۵۱۸.
- یوکاگیر شمن پرستی نزد آنان ۱۷۷.
- یونکر Junder, Heinrich ۵۱۴، ۵۲۰.
- یهود و دین ایرانی ۵۱۲.
- ییمه نک. پیکره‌ی انسان‌های نخستین.

واژه‌نامه

(در درجه‌ی نخست دارای واژه‌هایی است، که ترجمه‌ی آنها در این کتاب، با ترجمه‌ی معمول آنها - در واب و ترجمه‌ی اوستای **ولف** - فرق دارد و به گونه‌ی دیگر ترجمه و شرح شده‌اند. ترتیب واژه‌ها به ترتیب حروف لاتین است، x پس از k و ð پس از s می‌آید.)

اوستایی

۱۶۲ ačistā	ساختمان دستوری ردیف خدایان ۲۳۶ و بعد.
adāθa «نابخشوده» ۱۳۷، ۱۴۵.	aibi.bairištəm «آنکه بهتر از دیگران با خود دارد»
ā-fras- راینزی کردن ۱۶۱، ۱۶۵.	یادداشت شماره ۱ ص. ۱۴۴.
afšman «بیت» ۲۵۲ و یادداشت شماره ۱	۳۰۹ Airyāva
همین صفحه	aka, akatara «بد، پلید، زشت» صفت میثره ۶۳
ā-gam- ۱۳۴ و بعد، ۱۶۶، و یادداشت شماره ۱	و بعد، ۲۵۴.
۱ همین صفحه	ax ^v afna «بی‌خواب» = «بیدون خواب». صفت میثره ۶۱، ۱۱۲ و بعد، صفت اهورمزده ۱۸۷.
ahu برداشتن، هستی، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۶۰.	angra «زیان آور» ۹۸.
ahū ۱۵۳، ۲۸۲ و بعد.	nman ۹۴، ۱۵۰، ۱۸۵، ۱۸۷.
ahūm.biš «پزشک زندگی» ۱۹۵، ۲۱۶، ۲۲۲ با	araθwya نارتویی ۴۷۲
یادداشت همان صفحه، یادداشت ۱ ص. ۱۴۴.	arədra «سوزان» یادداشت ۱ ص. ۱۷۱، یادداشت
Ahura Mazdāh صورت‌های این نام ۹۹ به بعد،	

- ۴ ص. ۳۷۳. daxma ۳۴۰
- araθā «کارهای مقدس» ۲۳۲. daxšāra یادداشت ۴ ص. ۲۲۴
- Armaiti ریشه شناسی آن ۱۱۴ و بعد. daxšta «نشان» ۴۷۰
- aršō-kara «مرد (شوی پذیر) کننده» ۴۰۵. dāmi- «آفریننده» یا «آفریده» ۷۹، ۱۱۶.
- arš.vačah صفت میثره ۶۲. dāmidāt- «آفریننده» ۶۱.
- asah- ۳۳۱ و یادداشت ش ۱. dangra سخن میثره ۲۵۲
- aspan (یشت ۴۵۹) «بدون نیروی اثربخش و darəγō.x^vaθāta صفت زروان ۴۰۶.
- سودمند» ۹۷. dātō.rāza اصطلاحی در آزمایش آتش ۶۷.
- āspan (یشت ۳۴۹) «پرسود» ۹۷. dāθa «بخشوده» ۱۳۷، ۱۴۵، ۱۹۹.
- āvarēnā، avarō ۳۳۹ یادداشت ۱. dāθra پولی که برای بازی گذاشته می‌شود؟ ۲۲۲.
- āyaptā ۱۳۲ و یادداشت شماره‌ی ۲. dāy- «نگرش» دینی ۱۲۰ و بعد.
- āyesē ۱۶۱ یادداشت شماره‌ی ۱. draonah اصطلاحی رازآمیز ۱۴۸
- ā-zā- به جایگاه آزمایش آتش آمدن ۲۳۳. ۱۶۴. drigu ۲۰۳
- یادداشت شماره‌ی ۱. dūraōša صفت هئومه ۸۶، ۱۹۹.
- āžu «آلت مردی» یادداشت شماره ۲ ص. ۱۶۱. duzdā- بدن‌گر، بدچشم ۷۱، ۱۲۰.
- āzūti «ریزش» با پیشاب گاو ۱۰۶، ۲۱۱-۲۰۷. erəši «الهام» ۲۱۸، یادداشت ۱ ص. ۱۴۵.
- bərag «آیین، نذر» ۱۶۷. frasasti سخن میثره ۲۵۶.
- bərexθa ۱۱۷ و یادداشت ۱ ص ۱۱۶، ۱۲۴. frašō.kara «درخشان سازنده» ۴۰۵.
۱۶۷. fraspā.yaoxəθra «آن کس که جادوگری را به‌دور می‌افکند» ۲۸۹ با یادداشت شماره‌ی ۱.
- bəzvant از ریشه‌ی z- dəb z ۳۳b ۳۳۲. fsəratū «مزد، پاداش»؟ ۱۳۲، ۲۹۷.
- یادداشت ۱ ص. ۲۹۲. fšah از fšənghya «بستن، زنجیر کردن» ۲۲۰ با
- Būdižā، Būdī ۳۶۰. یادداشت شماره ۱ ص. ۱۰۳.
- būji رستگاری، رهایش یادداشت ۱ ص. ۱۰۳. Būšy stā ۱۱۳، ۱۸۷، ۳۶۰ و بعد و یادداشت
- شماره ۲ ص. ۳۶۲. būti «بخت» ۳۶۰.
- čaxra «مردم چرخ» ۳۳۹. gar- «سرود، آواز» ۱۶۹ و بعد.
- činvatō pəratu ۱۹۳ و بعد. gava چراگاه ۵۷ با یادداشت ۱ ص. ۳۳۳.
- čisti ۸۴، ۱۳۷، ۱۶۲. Grəhma «خورنده‌ی قربانی» ۱۹۸ با یادداشت
- čithra «درخشان» ۱۶۴. شماره ۱.
- čithrā «چهره» ۲۸۸ و یادداشت شماره‌ی ۳. haθa.dāta «قانون وحی شده‌ی ضمنی» ۳۰۵.
- dābayeiti حالت واداشتی یادداشت ۳ ص. ۲۲۴. θra «سخن خدایی وحی شده‌ی
- daēnā ۱۱۹ و بعد، یادداشت ۱ ص. ۱۲۲. han.kar با هم حساب کردن ۲۲۱.
- ۴۵۸ hap-

- hiθu- «همکار» ۱۳۲
 haēšpiθa=hāiš.piθā یادداشت ۱ ص. ۱۶۱
 hudā «نیکو نگرنده»
 hujyāti زندگی خوب ۱۴۷.
 huzēntu «از تیره‌ی خوب» ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۴۷،
 یادداشت ۱ ص. ۲۲۴.
 Hvōgva ۲۶۲ با یادداشت شماره‌ی ۱
 irixta- یادداشت شماره ۱ ص. ۱۴۳
 išud- ۲۲۱.
 izā هم‌معنای آرمیتی ۱۱۹ و ۲۱۰ و بعد، یادداشت
 شماره‌ی ۱ ص. ۲۹۹
 jōya اصطلاحی در آزمایش آتش ۱۴۴، یادداشت
 ۱ ص. ۱۴۳.
 kaēš- اصطلاحی در آزمایش آتش ۶۷، ۱۴۱.
 kaēt- ۴۵۷ یادداشت ۱ ص ۱۶۲.
 Kundižā ۳۶۰
 xrafstra ۲۰۳
 x^v aētu ۱۱۷، ۹۴
 x^v aētvaθa ۲۸۹، ۹۳.
 māēθa, māēθā هم‌زاد، تصویر نخستین ۱۵۰ به‌بعد.
 mag- mang- «آواز خواندن» ۱۸۴
 maga, maya «گروه آواز» ۱۵۵ به‌بعد، ۱۸۴
 به‌بعد.
 maršō.kara شکستنی و فرسوده سازنده ۴۰۵
 masti مستی یادداشت ۲ ص. ۳۹۴
 mazda ašaičā ۱۳۶ و یادداشت ۲
 mərəti- «آیین» ۲۲۰ با یادداشت شماره‌ی ۳.
 miθra نام همگانی ۲۴۷
 nəmah هم‌معنای آرمیتی ۱۱۹.
 ōifra «پیشگو، پیامبر بد» ۳۱۳ و یادداشت ۱
 pairigaēθa جهان دیگر یادداشت ۲ ص. ۱۶۸
 Pouru.baŋha نام کسی ۱۸۶
 raēxənah یادداشت ۱ ص. ۱۴۳
- ranj- «درد برانگیختن» یادداشت ۴ ص. ۲۸۸
 raod- «فزاید زدن» اصطلاح خلسه‌یی ۱۸۷،
 یادداشت ۱ ص. ۱۸۷
 rāti- پیشکش، تقدیم؟ ۱۶۴
 rāzar, rāzan, razah ۶۷، ۱۲۹
 sairima نام مردمی یادداشت ۳ ص. ۲۶۳
 sanaka, ریشه شناسی آن یادداشت ۱ ص. ۳۴۲
 saošyant- ۲۴۲ به‌بعد
 sar- یگانگی عرفانی، یا پیمان رازآمیز ۱۶۳ و بعد
 saradanā ۲۲۵، یادداشت شماره ۲ ص. ۲۲۵.
 savah, savā «نیروی که در آزمایش آتش است»
 ۹۸، ۱۱۱، ۱۴۵، ۲۲۵، ۲۴۲.
 sōngha داوری آزمایش آتش ۱۲۶، ۱۴۴ به‌بعد ۱۷۴.
 spānah- دانش مغانی ۹۷
 spanu-, spanva «اثربخش ساختن» ۹۷
 spənta- «اثربخش» ۹۵ به‌بعد، یادداشت ۱ ص. ۹۵
 sraoša ۶۸ به‌بعد، ۱۲۸، ۱۳۱، ۲۵۱.
 tanū «شخصیت» ۷۷.
 taožya گناه‌دار ۳۴۲.
 Taurvi و Zairiča ۳۵۹
 tavišī ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۴۸ و بعد، ۱۶۸، ۱۸۷.
 Tkaēša «استاد آزمایش آتش» ۶۷، ۲۰۱، ۳۱۸.
 θwisrā, θwisrā-hārō یادداشت ۱ ص. ۱۰۳
 upairi gātubyō یادداشت ۱ ص. ۳۰۵
 upamana همزادها ۷۹
 uparō.vīmanahya دشمنی سرسختانه بر ضد
 منه ۳۳۸
 Uruθu نام کسی است ۱۸۷.
 Urūdayant نام کسی است، ۱۸۷ با یادداشت ۱.
 urvag- پیمودن، ره سپردن، به‌معنای خلسه‌یی اش
 ۱۲۲، ۱۶۶.
 urvan «روان آزاد» ۱۳۳ با یادداشت ۲ همین
 صفحه

- varəzayant- به پیش برنده‌ی کار، ازسوی و هومنه ۱۲۸.
- vāzišta «آتشی‌ترین» ۲۱۶، ۲۵۹
- vidāti کارهای مربوط به آزمایش آتش ۱۴۴
- vidātu «جدا کردن، برگزیدن» ۷۱، ۳۲۶ و بعد
- vidāy- زمانواژه در آزمایش آتش ۱۴۴
- vidāy- صورت ارزومی از -vidāy یادداشت ۱ ص.
- ۱۴۴
- vīmanahya دشمنی بر ضد مَنَه ۳۳۴
- vīθiś=vīθuš? یادداشت ۱ ص. ۳۳۳
- vīθušā, vīθušavant یادداشت ۱ ص. ۳۳۳
- vīviduyē از vidh- یادداشت ۵ ص. ۲۲۴
- vyāxana «از آن جنگ از آن پیکار» ۶۴، ۲۵۲
- یادداشت ۱ ص. ۵۴
- vyam «فرود آمدن» ۳۲۷ و یادداشت شماره‌ی ۱.
- vyānā «دم برآوردن» ۱۷۰ و یادداشت شماره‌ی ۱.
- yāh ۲۳۴.
- yaoxštivant- صفت میثره ۶۲.
- Zairiča ۳۵۹ و بعد
- zairina «زَربین‌فام» ۳۶۲.
- Zaraθuštra صورت‌های این نام ۴۸ و بعد، و
- یادداشت شماره‌ی ۲ ص. ۴۹.
- zrazdištō ۴۵۵.
- urvātā «تعیین» اصطلاح آزمایش آتش ۲۱۶
- urvāti «پیمان» واژه‌ی محفل میثره ۲۴۷.
- urvaθa باران آزمایش آتش ۶۷، ۱۲۳، ۱۶۲ و
- بعد، ۱۷۰، ۱۹۵، ۲۴۳.
- urvāzā نیکبختی آسمانی ۱۶۳.
- usaθah ۳۳۳ با یادداشت این صفحه
- uštāna «روان زندگی» ۸۶ و بعد، ۱۲۱ با
- یادداشت شماره‌ی ۲، ۱۹۴ و بعد، ۲۱۵.
- utayūti ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۴۷ و بعد
- vačim bar- ۱۷۱
- vadəmnō (یشت ۵۳۵) یادداشت ۱ ص. ۱۶۰
- vaēd- ۱۶۷ و یادداشت شماره‌ی ۱
- vaēdayanā ۶۱ و یادداشت شماره‌ی ۱
- vaēdəmnō «راه یافته» یادداشت ۱ ص. ۱۶۷
- Vayukərəta=Vāēkərəta ۳۳۵
- vafu- اصطلاحی در سرودخوانی ۱۶۹ و بعد،
- یادداشت ۱ ص. ۱۷۰
- vairya اصطلاح آزمایش آتش ۱۴۲
- vanhau به جای vanhāu xšaθrōi ۱۴۲
- var «گزیدن» اصطلاح آزمایش آتش ۶۶.
- varah- آزمایش آتش «سوگند» ۶۶
- varəna «داوری» ۲۱۷

سکایی

Oitosyros ۲۶۸.

Api ۲۶۷

Argimpasa ۲۶۸ و یادداشت ۱ همین صفحه

فارسی باستان

arštā ۳۸۳.

Ācina نام کسی ۳۷۳ و یادداشت شماره‌ی ۲

artācā barzmaniya ۳۸۹، ۳۹۳.

Ardimaniš نام کسی ۳۷۳.

Artaioi ۳۹۰

Arizantoi (مادی) ۳۵۵.

Parētalkēnoi (مادی) ۳۵۵	artāvan ۳۸۹ و بعد
Pasargadai ۳۶۴، یادداشت ۲ ص. ۳۶۴	aruvasta ۳۷۲، ۳۸۳
paθi rāstā «راه راست» ۳۸۳.	āyadanā ۳۶۶، ۳۷۶، ۳۸۴، ۳۹۲، ۳۹۷، ۴۳۲
šiyāti «نیکبختی، بخت» ۳۸۳	barzmaniya ۳۸۹، ۳۹۳، یادداشت ۱ ص. ۳۸۹
Strouchates (مادی) ۳۵۵.	Boudioi (مادی) ۳۵۵، ۳۶۱ و بعد
Θuxra نام کس ۳۷۳.	Bousai (مادی) ۳۵۵، ۳۶۲.
viθ «خانواده، تبار، کاخ شاهی» ۳۶۵	Farnah در نام‌های مادی ۳۵۴ یادداشت ۲، ۳۶۳،
viθa бага «خدای طایفه» ۳۷۶.	۳۷۳
yadātya «کجا» یادداشت ۴ ص. ۳۸۶	Fravarti-Phraortes ۳۵۵ و بعد، ۳۶۳.
yadāyā «هر جا که»	*hāumanaiša ۳۷۳ و بعد

راهنمای متن‌های اوستایی

جاهایی که متن ترجمه شده است، زیر شماره‌ی صفحه خط کشیده شده است.

یسن‌ها	صفحه	۲	۱۳۹
۹۴-۵	۸۷	۳	۱۳۹
۱۰	۶۷	۴	۱۰۳
۱۸	۵۹	۵	۱۶۹
۱۹-۲۱	۸۶ و بعد	۶	۲۰۷، ۱۵۳
۲۱	۳۶۱	۷	۲۹۸، ۲۰۷ و بعد، ۱۳۰، ۱۳۸
۲۲-۲۴	۸۷	۸	۴۸
۱۱۱۸	۲۸۳	۱۰	۲۳۶، ۱۳۰
۱۲۱-۹	۲۸۷ و بعد	۱۱	۱۵۴، ۱۶۴ با یادداشت شماره‌ی ۱
۱۶۸	۲۰۸	۳۰	۲۶۰، ۲۱۶
۱۹	۶	۱	۱۶۳، ۱۷۰ و یادداشت شماره‌ی ۲
۱۸	۳۶۳	۲	۱۲۶، ۲۳۲، ۲۳۸، ۳۶۱
۲۲۴	۱۵۲	۳-۶	۱۰۷ و بعد، ۱۰۸، ۳۲۰
۲۶۴	۲۸۲	۳	۱۱۱ به بعد، ۱۴۰، ۱۷۴
۲۷۱۳-۱۵	۲۸۵ و بعد	۵	۱۱۰، ۱۲۷، ۱۷۲، ۳۱۷
۲۸	۲۶۰	۶	۱۹۵
۱	۲۹۸، ۱۷۲ و بعد، ۱۲۷	۷	۱۴۲، ۱۴۸ و یادداشت ۳: ۱۹۵
۲	۱۳۲ و بعد	۸	۱۲۸، ۱۳۸
۳	۱۴۰	۹	۱۲۶، ۱۵۱، ۲۳۷، ۲۳۹
۴	۱۶۹	۱۰	۱۳۸
۵	۱۲۸ و یادداشت شماره‌ی ۱	۳۱	ترجمه ۲۱۴ به بعد، شرح ۲۱۶-۲۱۴، ۲۶۰
۶	۱۷۳	۲	۱۵۳، ۲۸۹
۷	۱۳۲، ۱۱۶	۲-۳	۲۳۸
۸	۱۳۸، ۱۳۵، ۱۳۲	۳	۱۰۴، ۱۲۹، ۱۷۴، ۲۹۴
۱۱	۱۷۴، ۱۳۶، ۱۳۰ و بعد، ۱۲۷	۴	۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۴۱، ۲۳۷
۲۹ «سرود گاهانی گاو» ۱۰۵ و بعد، ۱۵۳، ۱۸۴	۶	۶	۱۲۸، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۸، ۲۸۳
۲۰۶ به بعد و بعد، ۲۶۰	۷	۷	۱۲۷ و بعد، ۱۳۲، ۱۳۸
۱	۲۸۳، ۲۰۷	۸	۱۲۸، ۱۳۸، ۲۴۹

۱۲۰، ۱۵۴، ۱۶۴ و بعد	۷	۲۸۹، ۱۲۹، ۱۰۶	۹
۱۴۸ و یادداشت شماره‌ی ۲	۸	۱۷۴، ۱۴۶، ۱۲۱	۱۱
۱۳۲، ۱۳۷ و بعد، یادداشت شماره‌ی ۲	۹	۱۷۱، ۱۶۵، ۱۳۹، ۱۲۷	۱۲
۱۱۶، ۱۴۰، ۲۳۵	۱۱	۱۳۷، ۱۰۴، ۱۰۲	۱۳
۱۰۱، ۱۱۶، ۱۳۲، ۲۳۷ و بعد	۱۲	۱۳۹ و بعد	۱۵
۱۲۱، ۱۵۱ و بعد	۱۳	۱۴۱	۱۶
۱۳۱، ۱۷۳	۱۴	۹۳	۱۸
۲۶۰	۳۴	۱۹۵، ۱۷۴، ۱۷۱ و بعد، ۱۴۲، ۱۳۷	۱۹
۱۳۸	۱	۱۸۸، ۱۷۵	۲۰
۱۲۷، ۱۶۹، ۱۷۱	۲	۱۶۳، ۱۴۸، ۱۲۷	۲۱
۱۴۲	۳	۲۶۰، ۲۱۱	۳۲
۲۰۳	۵	۱۱۷	۱-۲
۱۵۱، ۱۷۱، ۲۳۶	۶	۱۳۸ و بعد، ۱۳۵، ۱۱۵، ۱۰۳	۲
۹۷، ۱۶۷	۷	۱۳۳، ۱۱۵	۳
۱۳۷	۸	۱۷۵، ۱۲۷ و یادداشت شماره‌ی ۱	۵
۱۷۲	۹	۱۴۳	۶-۷
۱۱۶، ۱۴۲، ۱۷۲	۱۰	۱۴۱، ۱۲۹، ۱۰۱	۶
۱۱۶، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۳۶	۱۱	۱۴۲	۷
۱۲۲، ۱۵۴، ۱۶۶ و بعد، ۲۴۲	۱۳	۸۸، ۱۹۹، ۳۰۲	۸
۱۷۲	۱۴	۱۷۳، ۱۲۷	۹
۱۷۲ و یادداشت شماره‌ی ۱ ص ۱۷۱، ۲۴۰	۱۵	۲۰۰، ۱۰۳	۱۰
۲۹۸	۳۵۱	۱۵۳۱، ۲۱۲ و یادداشت شماره‌ی ۱ این صفحه	
۲۹۳	۳	۱۹۸ و بعد	۱۲-۱۴
۲۹۱	۴	۱۷۲، ۱۶۶، ۱۳۹، ۵۲، ۵۰	۱۲
۲۹۴	۵	۱۹۲، ۱۳۹، ۱۳۳	۱۳
۲۹۱	۷	۱۴۶، ۵۲	۱۴
۲۹۲، ۹۴	۸	۲۴۱، ۱۷۱، ۱۳۰، ۴۹	۱۵
۲۹۲ و یادداشت شماره ۱ ص. ۲۹۳	۹-۱۰	۲۶۰	۳۳
۲۹۶	۱۰	۱۷۲، ۱۵۳	۱
۹۴	۳۶۱	۱۴۲	۲
۲۹۴	۱-۴	۹۴ و بعد، ۱۱۵	۴
۲۹۶	۴	۱۵۴، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۳۱، ۱۲۹	۵
۲۹۳	۶	۴۹	۶

۱۱۷	۱۵	۲۹۳، ۲۹۱	۳۷۱-۲
۴۱۸، ۳۲۳، ۲۴۰، ۱۴۲، ۱۱۶، ۱۰۳	۱۶	۲۹۶	۱-۵
۲۸۰، ۲۶۰ (سرود گاهانی پرشش)	۴۴	۲۹۸، ۲۹۳	۳
۱۳۸	۱	۲۹۸	۳۸۱-۵
۱۹۵، ۱۲۷	۲	۱۱۹	۲
۲۴۰، ۱۳۸، ۱۰۵	۳	۳۰۰	۳-۵
<u>۱۲۸</u>	۴	۲۹۱	۳۹۱
۲۹۱، ۱۷۳، ۱۴۰، ۱۲۸، ۱۱۶	۶	۲۹۸	۲
۱۶۸، ۱۱۷، ۱۱۰	۷	۲۹۶ و بعد	۳
۲۸۰، ۱۷۳، <u>۱۶۶</u> ، ۱۳۴	۸	۲۹۶	۵
۲۱۸، ۱۴۰، ۱۳۸، ۱۲۸، ۱۲۳	۹	۲۹۳	۴۰۱، ۲
۱۷۳، ۱۶۷، ۱۶۲، ۱۵۱، <u>۱۲۰</u>	۱۰	<u>۲۹۱</u> و بعد	۳
۲۴۳، ۱۲۷، ۱۲۳	۱۱	۲۹۳	۴۱۳
۹۸	۱۲	۲۹۲ و بعد	۵
۱۶۷	۱۳	۲۹۴	۶
۱۳۸	۱۴	۲۹۰	۸
۱۹۵	۱۶	۳۰۰ به بعد	۴۲
۱۳۶	۱۷	۳۰۰ و بعد، ۲۹۱، ۹۷	۲
۲۰۴	۱۸	۳۰۱، ۲۹۸، ۲۹۶	۴
۱۸۸	۱۹	۳۰۱	۵
۲۱۰، ۲۰۸، <u>۲۰۰</u> ، ۱۸۷، ۱۴۱، ۵۲ و بعد، ۴۹، ۲۰		۲۹۸، ۲۹۲	۶
۱۷۴	۴۵۱	۲۲۳ (سرود گاهانی رؤیا) ۱۶۷ و بعد، ترجمه ۲۲۳	۴۳
۱۷۳، ۱۴۶ و بعد، ۱۲۷، ۱۲۱، <u>۱۰۷</u>	۲	۲۲۳-۲۲۵	و بعد شرح
۱۸۸	۳	۱۷۱ و بعد، ۱۴۹، ۱۲۹	۱
۱۲۸	۴	۱۳۲	۲
۱۷۲، ۱۳۱	۵	۱۳۲	۳
۱۶۹، <u>۱۶۵</u> ، ۱۴۶	۶	<u>۲۹۷، ۱۸۸، ۱۳۷، ۱۳۱</u>	۴
و بعد ۱۴۵، ۱۴۰	۷	۲۳۸، ۱۷۳، ۱۲۰ به بعد	۵
۱۷۳، ۱۶۸ و بعد، ۱۱۹	۸	۱۷۳، ۱۵۳ و بعد، ۱۴۴، ۱۱۹، ۱۱۶	۶
<u>۱۸۴، ۱۴۰</u>	۹	۲۳۶، ۱۳۹	۷-۱۵
۱۸۴، ۱۴۷ و بعد، ۱۱۹	۱۰	۲۴۵، ۱۷۳	۱۱
۲۴۳، ۱۱۴	۱۱	۲۳۸، ۱۴۵	۱۲
۲۶۰ (سرود گاهانی بُحران) ۵۲، ۲۴۵ و بعد، ۲۶۰	۴۶	۱۴۱	۱۳

۳۲۶، ۲۵۵، و بعد، ۱۳۲	۷	۲۴۶، ۲۰۳، ۹۵	۱
۱۴۰	۸	۲۰۵	۲
۲۴۲، ۱۷۰	۹	۲۴۲، ۱۴۶	۳
۲۵۵، ۲۰۰، ۱۴۱، ۵۲	۱۰	۲۴۶، ۱۵۱، ۱۴۱	۴
۲۵۵، ۱۶۳، ۱۵۱، ۱۱۸، ۱۱۶	۱۱	۲۴۷	۵
۲۵۵، و بعد، ۲۴۳، ۱۷۴، ۱۵۸	۱۲	۲۴۸، ۱۲۱	۶
۲۵۵ و بعد	۴۹	۲۴۸، ۱۷۲، ۱۲۹، ۱۲۳	۷
۲۰۰، ۱۳۲، ۱۱۶	۱	۲۴۸	۸
۲۰۰، ۱۱۶	۲	۲۱۳، ۱۰۶	۹
۱۶۳	۳	۱۹۲، ۱۴۰ و بعد، ۲۴۹، ۲۳۶ و بعد	۱۰
۱۷۵، ۱۳۵	۴	۲۴۹، ۱۹۲، ۱۴۰، ۱۳۳، ۱۲۲	۱۱
۲۴۷، ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۴۱، ۱۲۱	۵	۲۴۹	۱۲-۱۴
۱۴۶، ۱۲۳	۶	۱۳۵، ۱۱۶	۱۲
۲۵۶ و بعد، ۱۴۲	۸	۱۳۰، ۴۸	۱۳
۲۵۶، ۱۸۲، ۱۳۲	۹	۲۳۹، ۱۷۳ و بعد، ۱۶۲، ۱۵۴، ۵۰	۱۴
۲۹۶، ۱۵۶، ۱۳۳، ۱۳۰، ۱۱۹	۱۰	۲۵۱، ۱۴۵، ۴۹	۱۵
۱۴۱	۱۱	۲۵۱، ۱۲۹، ۱۱۶	۱۶
۱۳۰	۱۲	۲۵۱، ۱۴۵، ۱۳۱	۱۷
۲۵۶	۵۰	۲۵۲، ۱۴۶، ۱۲۶	۱۸
۲۰۵	۱	۲۵۲، ۲۳۹، ۲۰۷	۱۹
۱۴۰، ۱۲۸	۳	۲۵۳ و بعد	۴۷
۲۵۶، ۲۳۶	۴	۲۳۶، ۱۴۸، ۱۲۷، ۱۱۶	۱
۱۴۶، ۱۲۹	۶	۱۷۳، ۱۶۲، ۱۵۱، ۱۳۸	۲
۱۷۰	۶-۹	۲۵۳، ۱۶۵، ۱۲۷، ۱۱۵ و بعد، ۱۰۹	۳
۲۵۶	۷	۱۳۳	۵
۲۵۷، ۲۰۰، ۱۰۳	۱۰	۲۵۳ و بعد، ۱۴۲، ۱۱۶	۶
۲۴۰	۱۱	۲۵۴ و بعد	۴۸
۱۶۲ و بعد، ۲۵۷ و بعد	۵۱	۱۳۹	۱
۲۵۷، ۱۵۳، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۰، ۱۱۸	۱	۲۳۸ و بعد	۲
۲۵۷، ۱۴۰	۲	۱۲۹ و بعد	۳
۲۹۲، ۲۳۶، ۱۷۳	۳	۲۵۴، ۱۸۸، ۱۴۶، ۶۴	۴
۱۴۰، ۱۳۲	۴	۲۴۰، ۲۱۱، ۱۷۳، ۱۴۱، ۱۱۵	۵
۱۴۵	۵	۲۴۰، ۱۶۸، ۱۴۸، ۱۱۵	۶

۶۹	۲۹	۲۵۷، ۲۳۹	۶
۱۱۵	۶۰۵	<u>۱۴۸</u>	۷
۳۹۷	۶۵۷	۸۹	۸
۴۲۱، ۷۸	۷۲۱۰	۲۸۳، ۲۵۷، ۱۴۲	۹
	ویسپرد	۲۵۷، ۱۳۸	۱۰
۱۵۲	۱۱	۲۵۷، ۱۵۴	۱۱
۱۵۲	۲۱	۴۸	۱۱-۱۲
۱۵۲	۲۴	۲۰۱	۱۲
۴۷۲	۶۱	۲۵۷، <u>۱۹۳</u> ، ۱۷۴، ۱۲۲	۱۳
۱۱۳	۷۳	۲۵۷، ۱۸۸، ۱۷۵، ۱۳۳، ۴۹	۱۴
۱۵۲	۱۱۲۱	۱۲۳	۱۵-۱۹
۱۴۷	۱۸۳	۲۵۷، <u>۱۶۲</u> ، ۱۵۴	۱۵
	نیایشن	۱۶۷، <u>۱۶۲</u> ، ۱۵۴، ۱۵۱، ۱۴۱، ۱۳۷، ۵۰، ۱۶	۱۶
۷۸	۱۸	۲۵۷، ۱۷۴	۱۷
	یشت‌ها	<u>۲۵۸</u>	۱۷-۱۸
۹۷	۱۷-۱۸	۲۷۸، ۲۵۸	۱۷
۱۱۵	۳۸	۲۵۸، ۱۶۷	۱۸
۱۶۶	۴۴-۶	۲۵۸، ۱۶۷، ۱۲۹، ۱۲۴، ۴۸	۱۹
۳۰۷، ۲۶۱ به بعد	۵ (آناهیتا یشت)	۲۵۹، ۱۱۶	۲۰
۲۷۵	۱-۲	۲۵۹، ۱۷۴، ۱۶۲، ۱۵۱، ۱۴۰، ۱۲۲	۲۱
۲۷۴	۳	۳۷۸، ۲۸۶، ۱۵۸ به بعد	۵۳
<u>۳۰۷</u>	۱۷-۱۹	۴۸	۱
۳۳۷	۲۲	۵۰	۲
۲۷۵	۲۵	۲۷۸، ۱۹۵، ۱۶۳، <u>۱۵۹</u> ، ۴۸	۳
۳۰۸	۲۹-۳۳	<u>۱۵۹</u> ، ۱۰۳	۴
۳۲۵، ۲۷۵	۳۷	<u>۱۶۰</u> و یادداشت ۱	۵
۲۷۲	۴۹	<u>۱۶۵</u> و بعد، و یادداشت ۱ ص. ۱۶۱	۶
۲۷۳	۵۳	<u>۱۶۱</u> ، ۱۵۴ و یادداشت ۲	۷
۲۷۵	۶۱-۶۳	<u>۲۸۶</u> ، ۹۳	۵۴۱
۲۷۲	۷۲-۷۳	۶۸	۵۷
۳۱۲، ۲۷۵	۷۶-۸۱	۷۱، ۶۳	۱۰
۲۷۶	۹۰ و ۸۸	۷۱	۲۵
۲۶۱	۹۸	۴۱۸	۲۷

۶۳	۸۳-۸۴	۲۶۲	۱۰۵
۶۳	۸۵	۳۱۱	۱۰۸
۳۶۱	۹۰	۳۱۲	۱۱۳
۷۱	۹۳	۳۱۲	۱۱۶
یادداشت ۲ ص. ۳۶۲	۹۷	۲۷۶	۱۲۹-۱۲۶، ۱۳۲
۶۵	۱۰۰	۳۲۶	۸۹
۳۴۳، ۶۹	۱۰۴	۲۸۳، ۱۵۲	۴۴
۵۹	۱۰۹	۲۸۳	۵۴
۵۷ و بعد	۱۱۶-۱۱۷	۳۳۷	۹۴
۶۴	۱۲۴-۱۲۵	۲۷۲	۱۷ به بعد
۵۴ و بعد	۱۲۶	۵۲ به بعد	۱۰ (مهر یشت)
۷۹	۱۲۷	۵۶	۸
۶۴	۱۲۸-۱۳۲	۷۷	۹
۶۱ و بعد	۱۴۲-۱۴۳	۲۷۳، یادداشت ۲ ص.	۱۱
۶۳	۱۱۳	۵۴	۱۲-۱۶
یادداشت ۱ ص. ۲۶۸	۱۴	۷۴	۱۶
۶۶	۱۲ (یشت آزمایش آتش)	۶۰	۲۰-۲۱
۲۰۸	۳	۷۷	۲۱
۷۸، ۶۷	۴	۲۵۴، ۶۴	۲۹
یادداشت ۱ ص. ۳۴۲	۱۸	۶۳	۳۲
۳۰۷، ۲۶۱ به بعد	۱۳ (فروشی یشت)	۲۴۷	۳۳
۶۵	۲	۶۰	۳۸
۳۱۷	۲-۳	۶۰	۴۱
۳۱۸	۴-۸	۱۶۴، ۶۱	۴۵
۶۵	۹	۶۳	۴۶
۳۲۶	۱۱	۶۲، ۶۱	۶۱
۶۵	۱۲	۷۸، ۶۸ و بعد	۶۶
۶۶	۱۴-۱۶	۶۱	۶۷
۳۲۳	۱۷	۷۹، ۶۲	۶۸
۳۷۶	۱۸	۷۹، ۷۳	۷۰
۳۱۴	۲۱	۶۰	۷۰-۷۲
۱۱۸	۲۹	۳۳۳، یادداشت ۱ ص.	۸۰
۳۳۴	۳۷	۶۲	۸۲

۲۷۲	۱۴۰	۲۷۳	۳۸
۲۲۳ و بعد	۱۴۲	۲۸۳	۴۱
۲۶۲	۱۴۳-۱۴۴	۳۶۱	۴۶
۳۲۳	۱۴۵	۳۱۶	۴۶-۴۷
۷۳ و بعد	۱۴	۷۸	۴۷
۷۳	۱۵	<u>۳۱۵</u>	۴۹-۵۲
۴۰۵	۲۸	۴۱۸	۵۸
۷۳	۲۸-۲۹	۳۲۲	۶۲
<u>۷۷</u>	۳۳	۳۲۰	۷۶-۷۸
۷۵	۳۴-۴۰	۳۱۶	۸۵-۸۶
۷۴-۲۷۰	۵۴-۵۵	۳۱۶	۸۷
۷۸	۱۵	۳۱۸	۸۸-۹۵
۳۰۷	۲-۴	<u>۳۱۹</u>	۹۳-۹۴
۳۲۵، ۲۷۵	۲۷	۳۱۳	۹۵
۲۷۵، یادداشت ۱ ص.	۲۸	۳۱۳	۹۷
۳۷۹، ۲۶۱	۳۵-۳۶	۲۷۸، ۳۱۳	۹۸
۷۸	۵۲	<u>۳۱۱</u>	۹۹-۱۰۰
۸۴ به بعد	۱۶	۳۱۲	۱۰۱-۱۰۲
۸۵	۱	۲۷۵	۱۰۲
۸۴	۷	۳۱۳	۱۰۳-۱۰۴
۸۴	۱۰	یادداشت ۲ ص. ۳۱۳	۱۰۴
۸۴	۱۳	<u>۳۱۰</u>	۱۰۶-۱۰۷
۸۵	۱۵	۳۲۳، ۲۶۲	۱۱۰
۸۴	۱۷	۲۷۲ و بعد	۱۱۱-۱۱۳
۶۸	۱۷	۳۲۳	۱۱۷
۶۸	۱۶	۲۶۲	۱۱۹
۲۷۴	۵۴	۳۱۲	۱۲۰
۲۷۴، ۲۶۱	۵۵-۵۶	۳۲۳	۱۲۸
۷۵، ۳۲۱ به بعد	۱۹ (خورنه یشت)	۲۷۱ و بعد	۱۳۲
۳۳۱، ۳۲۶	۱۱	۳۰۹	۱۳۳ به بعد
۳۲۳	۲۲	۵۹	۱۳۵
یادداشت ۳ ص. ۴۲۱	۲۹	۳۳۷	۱۳۷
۸۷	۳۱-۳۸	۳۷۹، ۳۲۳، ۳۱۲، ۲۷۸	۱۳۹

۳۴۰	۷۳-۸۰	۳۲۵	۲۸-۴۴
۱۵۵ به بعد	۹	یادداشت ۱ ص. ۲۷۵	۴۱
۱۵۷	۲۶	۳۲۵	۴۳-۴۴
۳۵۹	۱۰۹	۲۷۲	۵۵ به بعد
یادداشت ۲ ص. ۳۱۳، یادداشت	۱۹ ۱۸۷۱، ۳۶۰،	۳۲۲	۶۶-۶۸
	۱ ص. ۳۶۱	۷۶	۶۸
۳۵۷	۱۴	۲۷۱	۷۷
۱۸۶	۱۵۱۴	۳۳۱، ۳۲۶	۸۹
۱۵۸	۱۷۲	۳۲۹ به بعد	۹۲-۹۶
۳۰۵، ۱۹۴	۱۸۵-۶	۳۲۴، ۳۲۲	۹۲
۱۴۶	۶	سپه رُوچک	
۶۹ و بعد	۱۴-۱۹		۱۶
۱۸۷	۱۶		۲۱
۶۹	۳۰-۵۹	۱۱۸	۲۶
یادداشت ۱ ص. ۱۶۱	۴۸-۵۳	۴۲۱	۲۱
۳۶۱	۴۹	وندیداد	
۷۸	۱۹۱۳		۱۱-۱۶
۶۱	۱۵-۳۵		۳۱۳
۱۸۶	۲۰	۱۵۵	۱۵-۱۷
۱۳۵	۳۱	۷۸	۴۲
۱۸۶	۴۱	یادداشت ۱ ص. ۳۶۰	۴۵۴
۱۸۹	۲۸-۳۲	۷۸	۵۹
۴۲۱	۲۹	۳۴۰	۱۴
۳۶۰، ۳۵۹	۴۳	۳۴۰	۶۴۵-۴۶
۳۶۰	۲۰۳	۳۴۰	۷۴۹-۵۲
۶۱	۲۱۱۳	۳۴۰	۵۴-۵۸
		۳۴۰	۸۲
		۱۵۷	۹۲۷=۲۱

فهرست اعلام

۲۵۴، ۲۷۹	«الف»
اسلاوی: ۳، ۹۶	ایران باستان: ۱، ۲، ۴، ۵، ۱۷، ۵۴، ۷۰
اروپا: ۳، ۲۵، ۱۷۶، ۴۲۶	۱۲۰، ۱۲۴، ۱۸۶، ۳۵۵، ۳۹۸
اشکانیان: ۳، ۳۳۲، ۴۲۳، ۴۳۰، ۴۳۱	اوستا: ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱
۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴	۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۴، ۲۵، ۲۶
ایرپستان: ۳	۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۶، ۷۲
افغانستان: ۵، ۷۶، ۳۲۲	۷۷، ۸۳، ۹۸، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۶۴، ۱۸۷
ارومیه، دریاچه: ۶، ۴۷، ۳۴۹، ۴۲۵	۲۰۸، ۲۳۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۱
۴۲۶، ۴۴۱، ۴۴۹	۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۳، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۳۲
ادبیات ودایی: ۱۰	۳۳۹، ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۶۳، ۳۷۰، ۳۷۲
آبه نو (Abbe Nou): ۱۳	۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۲، ۴۰۳
آذربایجان: ۱۴، ۳۸، ۴۷، ۲۶۵، ۴۲۵	۴۱۴، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۳۰
ایلامی، ستون: ۱۵	۴۳۲، ۴۴۱، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱
آرامی: ۱۵، ۴۳۵	۴۵۳
افلاتون: ۱۵، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۱۹	انجیل: ۲، ۶۳، ۳۷۲
۴۰۳، ۴۱۵	اسکندر: ۲، ۱۶، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۲۶۶
آیاتکار زریان (= یادنامه‌ی زریں): ۱۶	۴۱۵، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۴۲، ۴۴۸
اردشیر: ۱۶، ۷۴، ۷۵، ۳۷۳، ۳۷۵، ۴۳۲	۴۴۹، ۴۵۰
۴۳۴، ۴۳۸، ۴۴۲، ۴۴۴، ۴۴۸	اوستاغ (aBastay): ۲
آثارالباقیه: ۱۷، ۳۰، ۳۵، ۴۱، ۴۴	آپستاک: ۲، ۳، ۴۴۲
اهریمن: ۱۹، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۶۹، ۷۸	اسلام: ۱، ۲، ۱۱، ۱۴، ۱۶، ۱۰۹، ۱۸۲

- ۸۲، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۸۷، ۴۲۵
 ۲۸۶، ۳۲۵، ۴۰۴، ۴۰۸
 آئوگمَدیچا: ۱۹، ۳۱۷، ۳۳۹
 اَرَمَزْد: ۲۱
 آنگَرَمینو: ۲۲، ۱۲۷، ۳۲۵، ۳۳۱، ۳۳۳
 ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۸
 اسطوره: ۲۳
 اسکاندیناوی: ۲۵، ۲۹۰
 ایدُکسوس کنیدسی (Eudoxos von knidos):
 ۲۷، ۲۸، ۴۷
 ارسطو: ۲۷
 آهون وئیریّه: ۲۹، ۲۸۲، ۲۸۶
 امشاسپندان: ۳۰، ۱۹۰، ۳۸۱
 اوخشیت اِرتّه: ۳۱، ۳۲۴
 اوخشیت نماه: ۳۱، ۳۲۴
 استوت اِرتّه: ۳۱، ۳۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۳۰
 اِستیر: ۳۴
 ادوارد مایر: ۳۵، ۴۵، ۲۰۲، ۳۷۷، ۳۷۸
 آندراَس: ۳۵، ۳۳۲، ۳۵۲
 ابن ابی زکریا الثمامی: ۳۶
 آرکادیوس (Arkadios): ۳۸
 اوت وهایشت: ۴۰
 اَموردَت: ۴۰
 آپان: ۴۱
 اتور: ۴۱، ۱۹۱
 آسوربانیپال: ۴۵، ۳۵۴
 اَسَرَمَزَش: ۴۵، ۳۵۴
 ائیرنیم وئیجه: ۴۷، ۳۰۷، ۳۳۲، ۳۳۳
 ۳۴۵، ۳۴۶، ۴۱۹، ۴۲۵
 اوسییج‌ها: ۵۰، ۵۲، ۱۸۷، ۲۰۰، ۲۰۳
 ۲۱۰
 ایشکته: ۵۵
 ۵۵، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۶، ۳۰۹، ۳۴۵
 آثریّه: ۵۸
 آمَن گَهه: ۶۰
 آهورّه: ۶۱، ۷۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۷
 ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۶۵
 ۱۶۶، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۳۱
 ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۷
 ۲۹۷، ۳۵۹، ۳۸۰، ۳۸۸
 آهورِم گو فرم: ۶۱
 آخوَفَنه: ۶۱، ۱۱۲
 ارش وچه: ۶۲
 آشه: ۴۹، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۸۶، ۹۸
 ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱
 ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸
 ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲
 ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۲
 ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲
 ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲
 ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰
 ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۱
 ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۱
 ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۹
 ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۲۷
 ۳۳۰، ۳۵۰، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۶
 آگه: ۶۳، ۱۰۸، ۱۲۷، ۱۳۳، ۲۱۱، ۲۵۴
 ۳۳۰
 اوستای نوین: ۳۱، ۳۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۶
 ۸۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰
 ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۶
 ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۲۱، ۲۴۷، ۲۵۹، ۲۶۱

- اوروٹا: ۱۹۶، ۱۶۱، ۱۴۵، ۱۲۳، ۶۷، ۲۵۰
اورواخشیہ: ۳۲۵، ۶۷
اوروگ: ۱۷۵، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۲۲، ۶۷، ۱۸۷
ارشات: ۴۰۱، ۳۸۳، ۶۷
اشم وھو: ۲۸۴، ۶۹
آشیمہ: ۲۴۳، ۲۰۰، ۱۹۵، ۱۰۷، ۷۱، ۲۵۵، ۲۵۹، ۳۳۰، ۳۶۰
ایندرہ: ۳۶۹، ۳۵۳، ۳۵۱، ۸۲، ۷۲
اژدھا: ۳۲۵، ۳۰۸، ۳۰۲، ۸۲، ۷۲
اژی دھاگ: ۳۴۱، ۳۲۶، ۳۰۸، ۳۰۲، ۷۶
آتنہ اوس: ۷۶
آستیگ: ۳۵۶، ۳۴۹، ۷۶
آنگارس: ۷۶
ارمنی: ۴۰۳، ۳۷۲، ۸۳
ایسلندی: ۱۸۵، ۱۸۱، ۱۷۶، ۹۰
آیریمن: ۲۴۵، ۲۰۳، ۱۱۷، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۲۸۷، ۲۸۵، ۲۵۶
ایشیہ: ۹۳
آتھرون: ۹۴
آپام نبات: ۲۷۳، ۱۰۰
آرمیتی: ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۰۳، ۹۹، ۹۸، ۹۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۱۸، ۳۶۰، ۳۸۱، ۳۸۶، ۴۱۸
آسروشتی: ۱۱۵
- آیرتات: ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۱۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۳۱، ۳۵۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸
ایسٹ: ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۷۱، ۱۳۱، ۱۱۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۳۰، ۳۶۰
اوشتانہ: ۳۲۳، ۲۲۵، ۲۱۵، ۱۲۱
آیتا: ۱۳۲
آستوت: ۱۳۳
آریمان: ۱۳۳
اورون: ۲۸۳، ۱۹۰، ۱۴۸، ۱۳۴، ۱۳۳، ۳۶۱، ۲۹۸
اردیہشت: ۱۳۵
اشم من: ۱۳۷
آشون: ۱۴۰
آسمان نوین: ۱۴۲
آیین زردشتی پسین: ۱۴۳
اوتہ یوتی: ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۲۹، ۱۱۶، ۲۱۸، ۱۸۵، ۱۴۹
آتمن: ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۴۸
آسیای شمالی: ۲۶۹، ۱۵۲
ارواح نگہبان: ۱۷۸، ۱۵۲
آھو: ۲۱۵، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۵۳، ۱۳۳، ۳۱۴، ۲۸۲، ۲۵۰، ۲۳۹، ۲۲۷، ۲۲۴
اسکیموھا: ۱۷۶
اولگن: ۱۷۹
ارلیک خان: ۱۸۰، ۱۷۹
آبولون: ۴۱۳، ۳۱۹، ۲۷۹، ۲۶۸، ۱۸۲
اخوفنہ اینگھہ: ۱۸۷
اورودینت: ۱۸۸
اوروذو: ۱۸۸

آکا: ۱۹۳	آردوی سورا آناهیتا: ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۳،
اهوم بیش: ۲۱۶، ۲۲۲	۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۶، ۳۰۰،
آچیسته منه: ۱۰۷، ۱۳۳، ۱۹۲، ۱۹۵،	۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۸،
۱۹۸	۳۴۲
ایدئولوژی: ۲۰۶	ایرج: ۲۶۳
آزوتی: ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۹۹	آستی: ۲۶۳
اورواتا: ۱۰۴، ۲۱۶، ۲۱۷	آراکسس: ۲۶۵
استومنند: ۱۵۸، ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۲۵، ۳۰۱،	آریه پیتس: ۲۶۶
۳۰۲	آرگیم پسه: ۲۶۸، ۲۶۹
آرتا: ۲۲۵، ۲۳۲	آرتی: ۲۶۸
اورواتی: ۲۴۷	آیتوسیروس: ۲۶۸
آهورمزده: ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۶،	آفردیت: ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۶
۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۵، ۵۴، ۶۰، ۶۷، ۷۸،	آرس: ۲۶۹، ۲۷۰
۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷،	آئیریایوس: ۲۷۱
۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰،	آغزیرته: ۲۷۲
۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲،	ایست واستره: ۲۷۸
۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۴،	آآئیریمایشیو: ۹۳، ۲۸۵
۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۲،	آهونه ویتی: ۲۸۷، ۲۹۰
۱۷۴، ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۰۷،	اوشته ویتی: ۲۸۷
۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰،	آمشه سپنته: ۱۴۳، ۲۳۷، ۲۸۷، ۲۸۹،
۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰،	۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۸۱، ۳۸۴،
۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶،	۳۸۶، ۴۰۲، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۳
۲۳۷، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰،	آشه وهیشته: ۱۳۵، ۲۸۴، ۲۹۵، ۲۹۶،
۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۸۱،	۳۰۵، ۳۱۶، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۶
۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰،	آدیتی: ۲۹۷
۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۰۷،	آئویه: ۳۰۲، ۳۰۸
۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۶،	اناهیتا: ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۲۱، ۳۸۷،
۳۴۱، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲،	۳۹۰، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۳۴، ۴۴۴
۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۱، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۰،	آرشن: ۳۰۹
۳۹۵، ۴۰۱، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۱۳،	انجمن میثره: ۵۳، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۸۵،
۴۲۳، ۴۳۲	۸۶، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۳۳، ۱۹۹، ۲۰۱،
آریمتیس: ۴۱۵، ۴۱۶	۲۰۳، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۶۸،
آفشمَن: ۲۵۲	۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۰،

- ۳۴۹: آرتہ تمہ:
 ۳۵۰: آرتہ شوورہ:
 ۳۵۰: آرتہ سورا:
 ۳۵۰: آشہ ہوزہ:
 ۳۵۳: آرتہ سوری:
 ۳۸۲، ۳۸۰، ۳۷۳، ۳۵۳، ۳۵۰: آرتہ:
 ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۰، ۴۰۰:
 ۳۵۴: اوئرپرہ:
 ۳۵۴: آہورہ فرنہ:
 ۳۶۵، ۳۵۵: اریزنتوی:
 ۴۳۲، ۳۹۷، ۳۸۴، ۳۷۶، ۳۶۶: آیدنا:
 ۳۷۹، ۳۶۷، ۳۶۶: ارشامہ:
 ۴۳۳، ۳۷۳، ۳۶۷: آرتہ بانس:
 ۳۷۳، ۳۶۷: آرتہ فرنس:
 ۳۶۸: آکرٹلیس:
 ۳۸۳، ۳۷۲: آرووستہ:
 ۳۸۳، ۳۷۲: اوشی:
 ۳۷۳: آردزہ:
 ۳۷۳: اینتہ فرنس:
 ۴۴۹، ۴۴۰، ۳۷۵: اورشلیم:
 ۲۶۴، ۲۶۳، ۵۶، ۵۵: آرال، دریاچہ:
 ۳۳۱، ۳۰۸، ۳۰۱، ۲۷۱، ۲۶۶:
 ۷۸، ۵۹، ۴: انجمن دینی زردشتی:
 ۵: اوستای گاہانی:
 ۳۶۷، ۳۶۴، ۳۶۲، ۳۴۹، ۱۵: ایلامی:
 ۳۸۶، ۳۸۴:
 ۲۴: آتن، اکادمی:
 ۲۷۶، ۲۶۲، ۸۶، ۶۴، ۵۲، ۵۰: آریایان:
 ۴۲۴، ۳۷۶، ۳۵۲، ۳۴۸، ۳۳۸:
 ۳۹۲، ۵۰: آسوریان:
 ۵۰: آسوری پسین:
 ۱۴۵، ۱۳۹، ۱۱۶، ۷۹، ۷۱، ۶۸: آشی:
 ۳۱۰، ۲۸۶، ۲۷۷، ۲۷۴، ۲۶۸، ۲۲۵:
 ۴۰۲، ۴۰۱:
 ۴۰۵، ۳۴۳:
 ۳۱۲: آرجت آسیہ:
 ۲۶۳: آسیای مرکزی:
 ۳۱۶: آتراوروازیشتہ:
 ۳۱۸، ۲۹۲، ۹۴: آتروُن:
 ۳۲۴، ۳۲۳: ایردت فذری:
 ۳۲۷: استوویدتو:
 ۳۶۴، ۳۳۸، ۳۲۸: استرابون:
 ۳۳۵، ۳۳۴، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱: آسہ:
 ۳۴۲، ۳۴۱، ۳۳۸، ۳۳۶:
 ۳۳۴: اوسدہ:
 ۳۳۸: اتیماندر باستان:
 ۳۹۷، ۳۴۹، ۳۴۸، ۳۴۷: آشور:
 ۳۵۵، ۳۴۹: ایشتوویگو:
 ۳۷۷: آلدن برگ:
 ۳۷۷: آرلی:
 ۳۷۹: اتوسا:
 ۳۸۰: اینگہ بورگ:
 ۳۸۰: اینگوہ ائون:
 ۳۸۵: آمستریس:
 ۳۹۳، ۳۸۹: آرتاچابرزمنی:تہ:
 ۳۹۰: آرتی یوی:
 ۳۹۲: ایشترموولیدتو:
 ۳۹۹: آنامکہ:
 ۴۰۹، ۴۰۱: ائون:
 ۴۱۳، ۴۰۱، ۳۷۳، ۱۲۹: آتر:
 ۴۰۱: آپو:
 ۴۰۱: آنغرازوچاہ:
 ۴۱۰، ۴۰۹، ۴۰۸، ۴۰۴، ۴۰۳: ازینیک:
 ۴۱۰، ۴۰۹، ۴۰۸، ۴۰۴: ارمیزد:
 ۴۰۵: آرشوکرہ:
 ۴۱۱، ۴۱۰: آشمی:
 ۴۱۲: آنتیوخوس:
 ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۰۱:

آنگره: ۹۸	آئیریاوَه: ۳۰۹
آسوز: ۱۰۴، ۱۰۰	آختیه: ۳۱۳
آهورانی: ۱۰۱، ۱۰۰	آوازه آشتری: ۳۱۳
آهوئیریه: ۱۰۰	آپخشیره: ۳۱۴
آهورذاته: ۱۰۱	ایندوس، رودخانه: ۳۴۲
افسانه همزادی: ۲۹۰، ۲۲۷، ۱۱۰	آرته سی زرو: ۳۵۳
آدا: ۱۳۲، ۱۱۶	آریه زمینس: ۳۶۶
آتش: ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۷۴	آومئیشه: ۳۷۳
۱۷۹، ۱۹۶، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۲۷	آردی منیش: ۳۷۳
۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۶۷، ۲۷۰	اردشیر دوم: ۳۷۴، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۳۰
۲۹۴، ۳۲۰، ۳۲۶، ۳۸۰	اسپانیا: ۳۷۹
آشه وَن: ۱۳۷، ۳۹۰	آرتاوَن: ۳۹۰
اوشته تات: ۱۴۸	آرتگنس: ۴۱۳
آ - بیفره: ۱۵۲	آترویکان باستان: ۴۲۵
اوخذَه: ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶	آثرپتن: ۴۲۵
آلتایی، سرزمین: ۱۷۹	آلیم: ۴۲۶
آپمه: ۱۸۹	اوسلیگس: ۴۲۸
آزوتویش مانثره: ۲۰۷	ارشک: ۴۳۰
ارشئ: ۲۱۸	اُرد: ۴۳۱
آکرتی: ۲۴۰	آیروپید: ۴۳۱
اوگره: ۲۵۶	آیرپس: ۴۳۱
آراستیه: ۲۵۹	استخر: ۴۳۱، ۴۳۳
آئوروت آسپه: ۲۶۲، ۳۷۹	آیشه پتی: ۴۳۲
آریه: ۲۶۳، ۳۳۵، ۳۳۸	آرتخشتری پاپکان: ۴۳۲
آلبیا: ۲۶۴	آریستوکراتی: ۴۴۶
اسکیتی، زبان: ۲۶۵	آتورفرینگ: ۴۴۸
ایسیدن‌ها: ۲۶۶	آتورپتای اتمیتان: ۴۴۹
آریانه: ۲۶۶	اسقف: ۴۵۴
آپی: ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۰۰	
اناروها: ۲۶۹	«ب»
آسبنا: ۲۷۲	بغداد: ۳، ۱۵
آشه وَزده: ۲۷۲، ۲۷۳	بون دهنس: ۴
آیبی - وُهو: ۳۰۹	بابلی‌ها: ۷، ۵۰، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۶۷، ۳۸۶
اوسه دَن: ۳۰۹	بمبئی: ۸، ۲۶، ۱۵۵، ۳۲۸، ۳۹۹

- بودا: ۸، ۳۶۹، ۴۳۶
 بیستون: ۱۵
 بین‌النهرین: ۲۸، ۳۴۸، ۴۳۵
 بیزانس: ۳۵، ۳۸
 بارئلمه: ۳۵، ۴۶، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۹۷، ۱۱۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۷۱، ۲۹۹، ۳۲۷، ۳۴۲
 بهمن یشت: ۳۶
 بهرام گور: ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۴۵
 بزک کر: ۳۸، ۴۴
 بلخ: ۴۷، ۳۲۸، ۳۳۴
 بووشیاستا: ۶۹، ۱۱۳
 بنونیست: ۶۴، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۱
 ۸۲، ۸۳، ۳۷۷، ۴۰۸، ۴۱۱
 بانتو: ۸۱
 باسوتو: ۸۱
 برت زئوثره: ۸۵
 بوسو: ۱۲۵
 بهشت: ۱۳۸، ۱۴۲، ۲۸۴
 بوگا: ۱۵۲
 برشنوم: ۱۵۵
 برِسمَن: ۱۵۶، ۳۱۹، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۰۶
 بندوس: ۱۱۶، ۱۶۸
 برخذه: ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۶۸، ۲۵۸
 بندوه: ۱۳۲، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۵۵، ۳۱۸
 برهمنان: ۲۰۴
 بقراط: ۲۶۷، ۲۶۹
 بیرشن: ۳۰۹
 بتلمیوس: ۳۳۴
 باکتریانه: ۳۳۴، ۳۴۲
 بلیخ: ۳۴۸
 بوگش: ۳۴۹
 بگه: ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۷۰، ۳۷۶، ۳۸۳، ۳۸۸
 بگه: ۲۸۶، ۳۴۹
 بغازکوی: ۳۵۰، ۳۵۱
 بگدتی: ۳۵۴
 بشوسی: ۳۵۵، ۳۶۲
 بشودی‌ای: ۳۵۵، ۳۶۱
 بهوتی: ۳۶۰
 بوذی: ۳۶۰، ۳۶۱
 بوذیژا: ۳۶۰
 بوشینستا: ۱۸۷، ۳۶۰، ۳۶۱
 بشوده: ۳۶۱
 بهستان، سنگ‌نوشته: ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۹۸
 بگه بوخشه: ۳۷۴، ۴۱۱
 بردیای دروغین: ۳۶۷، ۳۷۹
 بارده‌ی ایسلندی: ۳۸۲
 برزمن: ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۴
 بابلی، زبان: ۱۵
 بابلی، ستون: ۱۵
 بون دهشن (= بئدهشن): ۱۶، ۱۹، ۲۳، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۷۰، ۷۴، ۱۹۰، ۱۹۱، ۴۱۴
 ۴۱۷
 بیرونی، ابوریحان: ۱۷، ۳۳، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۳۹۹
 بابلی نوین: ۵۰
 برخورنه: ۷۴
 بووشینت: ۱۱۳
 بزوره: ۳۳۴
 بگوئی: ۳۷۵
 بیرگیت: ۳۸۰
 برنات: ۴۲۰
 باپتیس‌ها: ۴۲۰
 بت‌هل: ۴۲۶
 بگه کیرت یکم: ۴۳۲

- برد یسان: ۴۳۶
 بهرام یکم: ۴۳۹
 پی تیا: ۱۸۲
 پئورو بنگه: ۱۸۷
 پسو: ۲۰۵
 پاسیاران: ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۵۴، ۲۲۴، ۲۲۶
 ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۵۲
 پیامبران اسرائیلی: ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۷۹، ۳۸۰
 پایوس: ۲۶۷، ۲۶۸
 پوزیدن: ۲۶۸
 پئوروذاختی: ۲۷۲
 پئورو شسپه: ۴۷، ۴۹، ۳۰۲، ۳۰۷
 پیسینه: ۳۰۹
 پیشنه: ۳۱۲
 پئیریکا: ۳۱۳، ۳۲۶، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹
 ۳۶۰
 پیته ثونه: ۳۲۶
 پروسک: ۳۴۲
 پیری دشنو: ۳۵۰
 پریته کینوی: ۳۵۵
 پئی تیشه: ۳۶۰
 پاسارگادی: ۳۶۴
 پاتیش هووری: ۳۶۴
 پراشک: ۳۷۷
 پاولوس حواری: ۳۸۴
 پاردرس: ۳۹۲
 پلوتارخ: ۴۱۵، ۴۱۶
 پهلوی، ادبیات: ۵، ۱۳، ۱۹، ۳۱، ۳۴، ۳۸، ۴۶، ۷۰، ۱۰۹، ۱۹۰، ۳۲۰، ۴۰۹، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۴۱
 پئردرس (Parodaras): ۶۹
 پرتو: ۱۹۴
 پریاپتی: ۲۸۶
 پئنه: ۳۲۵
 پرتوه: ۳۳۷، ۳۶۷، ۳۷۸، ۴۳۰
 پارت‌ها: ۳۳۷، ۳۶۷
 پیامبر اسلام: ۱
 پهلوی: ۳، ۴، ۵، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۹، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۷۴، ۸۵، ۹۸، ۱۲۴، ۲۶۳، ۳۳۶، ۳۹۵، ۴۲۵، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۶
 پارسیان: ۴، ۸، ۱۶، ۱۰۳، ۲۴۰، ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۴۰، ۳۷۵، ۳۹۹، ۴۱۴
 پارس: ۶، ۷۶، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۶، ۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۲، ۴۴۳، ۴۴۹
 پادیابی، آیین: ۱۵، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۹۶
 پاترشیل (Pater Scheil): ۱۵
 پنویما: ۲۱
 پلینیوس (Plinius): ۲۷
 پئورو شسب: ۳۰
 پاوری (Pavry): ۳۳
 پروگپ: ۳۸، ۴۴
 پتازونی، ر (R. Pettazzoni): ۴۵، ۲۰۱
 پئوروچیستا: ۴۹، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۷۸، ۲۸۶
 پئوروته: ۵۵
 پارپامیسوس: ۵۶
 پارندی (Parendi): ۶۸، ۲۸۶، ۲۹۹
 پل جینوت: ۷۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۶۲، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۵۷، ۲۸۰
 پرسیکا: ۷۶
 پیتره: ۱۱۱
 پیری متی: ۱۱۵، ۱۳۳
 پتی: ۹۵
 پادافراه: ۱۳۲، ۲۳۴

پانسی آلیوی: ۳۶۴	تابیتی: ۲۶۷
پَت یزدان آرسنیه: ۴۴۰	تنشره: ۳۱۲
	یگنیر: ۳۲۴
«ت»	توشنی شاد: ۱۱۸، ۳۲۸
تورات: ۲، ۱۱، ۳۲۶، ۳۴۹، ۳۶۶، ۳۸۳، ۴۵۰	تیوریانی: ۳۳۷، ۳۳۸
تخت جمشید: ۲، ۱۵، ۳۴، ۳۷۱، ۳۸۶، ۴۳۱، ۴۲۴	توزیه: ۳۴۲
تهران: ۶	ترانس کاسپین: ۳۴۶
تلمود: ۱۱	تُوروی: ۳۵۹
تئوزُفی (= خداشناسی): ۲۰	تيله: ۳۷۷
تئودزیوس (Theodosios): ۳۸	تَهْت: ۳۹۹
تیبیریوس (Tiberius): ۳۸	تئودورمویسوئستیا: ۴۰۳، ۴۰۸
تیر: ۴۰	تئوپمپ: ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۱۶
ترکستان: ۵۶، ۲۷۲، ۳۳۶، ۳۳۷	ترکها: ۸، ۳۷، ۴۴، ۱۷۵
تکئیشه: ۶۷، ۲۰۱، ۲۵۵، ۳۱۸	تغو: ۷۷
تخمه اوروی: ۸۲	تَرِم مَتی: ۱۱۵
تُرمتی: ۹۵، ۱۱۵، ۳۶۰	ترکیه: ۱۸۲
تویشی: ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹	ترکستان غربی: ۲۶۶
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۱۸	تاتارهای آلتایی: ۲۷۲
تونگوزها: ۱۵۲	توسه: ۲۷۳
تیشتریه: ۶۱، ۱۵۲، ۲۸۳، ۳۲۷، ۴۰۰، ۴۰۱	تَنیه: ۳۱۴
تنباکو: ۱۷۸	توما: ۳۶۵
تاتارها: ۱۷۸، ۱۷۹	تئیس پس: ۳۶۵
توشنامیتی: ۱۱۸، ۲۲۵، ۲۳۳، ۲۳۴، ۳۲۹	تیرداد: ۴۳۰
تائیس: ۲۶۳	تیسفون: ۴۳۰
توزَه: ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵	تنسر: ۴۴۲، ۴۴۸
توچ: ۲۶۳	«ث»
تورانیها: ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶	ثواشه: ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۸۶، ۴۱۴، ۴۲۱
۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷	ثرئیتونه: ۷۲، ۷۵، ۸۲، ۲۶۳، ۲۷۲
	۳۰۲، ۳۰۸، ۳۴۱
	ثرندر: ۱۸۲، ۱۸۵
	ثریته: ۲۷۳، ۲۷۸، ۳۰۲
	ثرتونه: ۳۳۰

ثوخره: ۳۷۳

ثُر: ۳۸۰

تگی مَسَدَس: ۲۶۸

چئی چَسته: ۲۷۲، ۴۲۵

چَخره: ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۵۶

چیش پی: ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۹

چینوت اوشتانه: ۱۹۵

«ج»

جنگ ترویان: ۲۸

جشن کیسه: ۴۲، ۴۴

جَغوروه: ۶۱، ۱۱۲

جاماسپه هوگوه: ۱۲۴، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۷۸

جلال‌الدین رومی: ۱۸۳

جکسن: ۲۱۸

جیحون: ۵۵، ۵۶، ۲۶۵، ۲۷۶، ۳۰۹

۳۳۳، ۳۴۵، ۴۱۳، ۴۲۵

جویه: ۱۴۴

جاماسپه: ۱۵۹، ۱۶۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۸

۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۱۳، ۳۷۸

۴۴۹

جامه: ۲۶۲

جی جی شا: ۲۹۲

جائلیق: ۴۵۴

«ج»

چارشن: ۲۳

چیستا: ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۲۴، ۱۳۹، ۳۰۰

۳۶۱

چیره: ۱۶۴

چوکج‌ها: ۱۷۷

چینوت پرتو: ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳

۲۴۹

چینوت: ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵

چکات دایتیک: ۱۹۰، ۱۹۱

چادر نشین: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۶۲، ۲۶۴

۲۶۶

«ح»

حبشی: ۸

حُکما: ۱۴۶

حزقیال: ۳۲۶

«خ»

خرده اوستا: ۴

خوتای نامک (= شاهنامه): ۱۶، ۳۸

خشایارشا: ۲۷، ۳۶۸، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷

۳۸۸، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۱۸

خاقان ترک: ۳۷

خورشیدی: ۳۹

خشایشیه: ۵۰، ۵۹، ۳۶۵

خواریزم: ۵۵

خوارزم باستان: ۵۵، ۲۶۵، ۳۴۵

خونی رَته: ۵۵، ۶۱، ۳۴۳، ۴۴۵

خلسه: ۶۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۴۶

۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹

۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴

۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۰

۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۸

۲۳۴، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۹

۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۸۰، ۳۹۶

خورته: ۵۹، ۶۷، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۳

۸۶، ۸۷، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۰، ۳۲۱

۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۵۴، ۳۶۳، ۳۷۳

۴۰۵

۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰

- زند: ۳، ۴۴۰، ۴۴۸
 زنداوستا: ۳
 زردشت: ۳، ۶، ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۹، ۷۳، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۹۰، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۴۵، ۳۵۸، ۳۷۵، ۳۸۴، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۷، ۴۴۸
 زمانواژه (= فعل): ۹، ۸۵، ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۸۳، ۳۳۶، ۳۵۵، ۳۶۱
 زروان: ۲۵، ۲۶، ۴۰۲، ۴۰۴
 زرتشتی (zaraOustri): ۲۶، ۴۸، ۳۱۹، ۳۶۳
 زَرَت: ۴۹
 زُدرِبلَم، ن (N. Soderblom): ۶۵، ۲۰۲، ۲۷۹، ۳۷۷
 زَئین: ۱۱۲، ۱۱۳
 زَنَه وَنَت: ۱۱۲
 زینن هَن: ۱۱۲
 زمین نوین: ۱۴۲
 زوَنَر: ۱۹۶
 ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۶۵، ۱۹۶، ۲۳۵، ۲۳۶، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۸۰
 خورَنودا: ۷۵
 خوَذاته: ۷۸
 خَویتو: ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۱۷، ۲۰۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۹۲
 خَوَفنا: ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۲۷، ۱۸۷، ۳۱۳
 خَرَتو: ۹۷، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۹۵، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۴۶، ۲۵۳، ۳۳۰
 خواتره: ۱۳۲
 خوین وَنَت: ۱۳۵
 خَشرات هِچا: ۱۴۳
 خَرَفستَره: ۲۰۳، ۲۰۴
 خَشَتوی: ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۱۳، ۳۳۴
 خَشتره وئیریه: ۱۴۳، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۵، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۶
 خیندروس: ۳۳۷
 خین ته: ۳۳۶، ۳۳۷
 خویت وَدته: ۲۸۹، ۳۳۸
 خابور: ۳۴۸
 خدایان ماروت هندی: ۳۴۹
 خالدی: ۳۵۳
 خلیج فارس: ۳۶۴
 خورخشیتَه: ۴۰۱
 خوشینغ: ۴۰۵
 خَرَه: ۳۰۱
 خن یشی: ۳۳۵، ۳۳۶
 خونى دته: ۴۲۵
 خسرو انوشیروان: ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۵۳
 «ز»

دربارهٔ فلسفه: ۲۷	زئوتر: ۲۰۶
دوغذوه: ۴۹، ۴۷، ۳۰	زئوس: ۴۱۰، ۳۹۲، ۲۶۷
داریوش گدمانوس: ۴۴۱، ۴۳۲، ۳۵	زیزفون: ۲۶۹
دذو: ۳۹۹، ۴۱	زئیری وری: ۳۴۵، ۳۱۲
دامی داتم: ۶۱	زئوشرتمیه: ۳۶۳، ۳۱۵
دثوه: ۴۴، ۶۴، ۷۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۲۰	زاگرس: ۳۵۸، ۳۴۹
۱۴۳، ۱۵۸، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۱	زئیریجه: ۳۶۰، ۳۵۹
۲۱۶، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰	زئین فام: ۳۶۲، ۳۶۰
۳۰۵، ۳۰۶، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۲	زئیرینه: ۳۶۲
۳۵۳، ۳۵۹، ۳۸۱، ۳۸۹	زَم: ۴۰۱، ۲۹۸
داتوراز: ۶۷	زروَن آکونه: ۴۱۳، ۴۰۷
دامویش اوپمته: ۶۷، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۳	زئوس اُرمزدیس: ۴۱۳
۸۴، ۸۶، ۳۱۶	زبان اوستایی: ۳
دوژدا: ۷۱، ۱۲۰	زنتو: ۳۶۵، ۳۳۱، ۳۱۴، ۹۳، ۵۷
دننا: ۵۸، ۸۵، ۸۶، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۹	زوروان: ۷۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۴۰۶، ۴۰۹
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵	۴۵۱، ۴۲۱
۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۶۷، ۱۸۹، ۱۹۰	زئورونت: ۳۱۰
۱۹۳، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۳۴، ۲۴۲	زئیری - گونه: ۳۶۰
۲۴۸، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰	
۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۷	
۲۹۸، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۶۱، ۳۶۲	
۳۸۴، ۳۸۱	
درگوتتو: ۹۵	
دیونیسوس: ۲۷۹، ۹۵	
دروگ: ۶۹، ۷۱، ۹۵، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۵	
۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳	
۱۳۹، ۱۴۱، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۴	
۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۱۵	
۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳	
۲۴۱، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۸۸	
۳۱۲، ۳۳۰، ۳۷۸، ۳۸۱	
دژگونت: ۱۴۰	
داتا: ۱۴۵، ۲۵۱	
درونه: ۱۴۸	
	زئوس: ۴۱۰، ۳۹۲، ۲۶۷
	زیزفون: ۲۶۹
	زئیری وری: ۳۴۵، ۳۱۲
	زئوشرتمیه: ۳۶۳، ۳۱۵
	زاگرس: ۳۵۸، ۳۴۹
	زئیریجه: ۳۶۰، ۳۵۹
	زئین فام: ۳۶۲، ۳۶۰
	زئیرینه: ۳۶۲
	زَم: ۴۰۱، ۲۹۸
	زروَن آکونه: ۴۱۳، ۴۰۷
	زئوس اُرمزدیس: ۴۱۳
	زبان اوستایی: ۳
	زنتو: ۳۶۵، ۳۳۱، ۳۱۴، ۹۳، ۵۷
	زوروان: ۷۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۴۰۶، ۴۰۹
	۴۵۱، ۴۲۱
	زئورونت: ۳۱۰
	زئیری - گونه: ۳۶۰
	»ژ«
	ژرمنی: ۳۹۸، ۳۸۰، ۱۲۶، ۲۵
	ژوئن: ۴۰
	ژوئیه: ۴۰
	ژرمنی شمالی: ۳۰۵
	»د«
	دینکرت: ۳، ۴، ۱۴، ۱۶، ۲۹، ۳۰، ۳۲
	۴۵۳، ۴۴۹، ۴۴۸، ۴۴۰، ۴۶، ۳۶
	دامدات نسک (= کتاب آفرینش): ۴، ۴۱۴
	۴۱۷
	دهیو: ۶، ۵۷، ۵۹، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۶۵
	داریوش یکم: ۱۵، ۳۵، ۴۶، ۳۵۶، ۳۶۳
	۳۶۶

- دَگ ستروم بک: ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۲
 دورنوشه: ۱۹۹
 دوة: ۲۰۱
 دریگو: ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۸۲، ۲۸۴
 دَنگِرامنتو: ۲۵۲
 دریای سیاه: ۲۶۳، ۲۶۴
 دانو: ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۳، ۳۲۶
 دای تیا: ۲۶۴، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۴۶
 دیوه وُنت: ۳۰۲
 درشی درو: ۶۹، ۷۱، ۳۱۱
 داشتیانی: ۳۲۵
 دیانوکو: ۳۴۹
 دئیوه ایندَره: ۳۵۹
 دئیوه ناهیشیه: ۳۵۹
 دریوی: ۳۶۰
 دارو: ۳۶۰
 دیرنوسی آیوی: ۳۶۴
 دیوکس: ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۶۶
 دازیته وُهو: ۳۷۴، ۳۸۳
 دارمستتر: ۳۷۷
 دَنوشو: ۳۹۹
 دَرغوخوذاته: ۴۰۶
 دیوکلتيان: ۴۱۳، ۴۴۴
 دَهیوپدها: ۵۶
 داتِه: ۶۷، ۳۸۰
 دَرِس: ۱۲۰
 داهی: ۲۶۲، ۳۱۳
 دانوب، رودخانه: ۲۶۳
 دُن: ۲۶۴
 دُوریکیتِه: ۲۷۳
 دُنای لیکو: ۲۹۶
 دَنسه: ۳۱۳
 درنگیانه: ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۳۹
- دُرپیگی: ۳۶۴
 دَارَنَوُوش: ۳۶۶
 داریوش: ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۸، ۴۳۲، ۴۴۱، ۴۴۸
 دَرَوَجَنَه: ۳۷۱، ۳۸۲
 «ر»
 رَگه (Rhagae)، شهر: ۶، ۷، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۸۴
 رَی: ۶
 رگهی زردشت: ۶
 ریگودا: ۱۰، ۵۱، ۸۹، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۴، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۶۲، ۲۸۶، ۳۵۱
 رومی: ۳۵، ۴۲۹
 رشنو: ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۸۴، ۸۶، ۲۴۸
 ۳۱۶، ۳۱۸، ۴۰۱
 راشن: ۶۷، ۱۹۱
 رنو، ل (L. Renou): ۷۱، ۸۲
 رَته ایشتر: ۹۴، ۳۱۸
 روسی: ۹۶، ۹۸
 رَتو: ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۸۲، ۳۰۵، ۳۱۴، ۳۷۶
 راتیو: ۱۶۴
 رامن: ۱۶۵، ۲۵۴، ۴۰۱، ۴۲۱
 رویترشولد: ۱۷۶، ۲۰۱
 رقص خلسه‌ای: ۱۷۸
 راذلیذ: ۱۸۱، ۱۸۵
 ریتَر، ه: ۱۸۳
 رثود: ۱۸۷، ۱۸۸
 رزن: ۲۴۷، ۲۴۸
 رشنا: ۲۴۸
 روسیه: ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵

- سَئیری میشی: ۲۶۲
سَننی: ۲۶۲
سَئیرمی‌ها: ۲۶۳، ۲۶۶، ۳۰۹، ۳۱۳
سَکَلت: ۲۶۳
سورمت‌ها: ۲۶۳، ۲۶۷
سکاها: ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۷، ۳۰۰، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۶۷
سپنتامینیو: ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۵۳، ۲۱۷، ۲۸۷، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۲۵
سیاورشن: ۲۷۲، ۲۷۴، ۳۰۹
سوغدیانه: ۲۶۵، ۳۴۲، ۳۴۵
سیرت‌ها: ۳۴۳
سَنگه: ۳۴۳
سوئی لولیومه: ۳۴۸، ۳۵۱
ستن گُئو: ۳۵۱
سَلمه نَسر سوم: ۳۵۳
ستروختس: ۳۵۵
سَگرتی‌ها: ۳۶۴، ۳۶۷
ستریمن: ۳۸۵، ۴۱۰
سپانه: ۳۹۴
سُشینس: ۳۱، ۳۲، ۳۳
سوباره‌یی: ۴۵، ۲۶۷، ۳۴۸
ساتر: ۵۹
سزوشو آشيو: ۶۴
سپاند: ۹۵
سووز: ۹۹
سُوی: ۱۱۱
سیه رُچک: ۱۱۸، ۴۲۱
سَتوته: ۱۷۰
سپنتوساسنیا: ۲۰۷
سَرِدنا: ۲۲۵، ۲۳۳
سَئیریمه: ۲۶۲، ۲۶۳
سناویذکه: ۳۲۵
- سوش شَتر: ۳۵۰
سَمردیس: ۳۶۴، ۳۶۶
سیکیه هووتی: ۳۶۷
سعدیانه: ۴۳۰
سپتی میوس سوروس: ۴۳۰
سامانیان: ۴۳۲
- «ش»
شاهنامه فردوسی: ۱۷، ۷۵، ۲۶۳
شوپنهاور: ۲۷
شهریور: ۴۰
شیز، آتشکده: ۳۷
شَوُثره: ۵۷، ۹۳، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۳۴
۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲
شَینه: ۵۷
شیتی: ۵۷
شیلوک: ۷۹، ۸۰
شَمَن: ۱۱۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰
۱۸۵، ۱۸۸، ۲۶۹، ۳۶۹
شیثوئنه: ۱۷۲، ۱۸۶
شمن پرستی: ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۵
شورذته: ۳۵۰
شونه شوزه: ۳۵۰
شمشی آدد: ۳۵۳
شوش: ۳۶۶، ۳۶۸
شیگل: ۳۷۷
شَمش اریبه: ۳۸۷
شیز، شهر: ۴۷، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۵۱
شویی تولیومه: ۱۰۱
شاپور یکم: ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۸
شاپور دوم: ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۲
- «ص»

- صَبّی‌ها: ۱، ۲
صوفیان: ۵۹، ۱۸۲
صنل: ۱۵۸
صمغ: ۱۵۸
صورت‌های فلکی: ۲۸
- فَسَرَتو: ۱۳۲، ۲۹۶، ۲۹۷
فِرادت گئنه: ۱۳۵
فَنلاند: ۱۷۵
فَریشیوف: ۱۸۱، ۱۸۶
فَراینگه: ۱۸۲
فَرگرد: ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰، ۳۳۲
فَشنگهیه: ۲۲۰
فَرشه: ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۷۸، ۳۲۶، ۳۲۹، ۴۰۰
فَرشکرت: ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۵۳
فَریتون: ۲۶۳
فَرِدوسی: ۷۵، ۲۶۳
فَلیائُس: ۲۶۴
فَرَوَرسین: ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۰۹، ۳۳۰
فَرَوَرائه: ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۱۸، ۳۵۵
۳۸۱، ۳۸۶
فَرشتی‌ها: ۲۹۹
فَرستتی: ۲۵۶، ۲۹۹
فَرزوانو: ۳۱۲
فَرَوَشی: ۳۰، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۷۸، ۷۹، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۴۸، ۱۸۷، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۶۱، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۹۰، ۴۱۵
فَرشوچرتی: ۳۲۳
فَره‌نورس: ۳۵۵
فَرَوَرتی: ۳۵۵، ۳۶۳، ۳۶۷
فَرنه: ۳۶۳، ۳۷۳، ۴۰۵
فَرمانا: ۳۷۲، ۳۸۳
فَرشوکره: ۴۰۵
فَرشوکرتی: ۲۴۰
فَریانه: ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۲
عربها: ۱، ۲، ۱۳، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۳۷
عراق: ۸
عبری: ۱۴۶، ۴۲۲
عرفانی، یگانگی: ۱۶۴، ۲۳۷، ۲۵۶
عیسی مسیح: ۳۸۴، ۴۳۷
عربی، ادبیات: ۱۷
- «ع»
- فارسی میانه: ۲، ۳، ۹۶، ۲۶۳، ۳۳۴، ۳۹۰، ۴۴۷
فارسی باستان: ۹، ۱۵، ۹۶، ۱۰۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۵، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۲، ۳۸۶، ۳۹۹
فرانسه: ۱۳
فلسفه‌ی هندی: ۲۷
فرشوکرتی: ۲۹
فَرَوَشی زردشت: ۳۰
فَرَوَرتین: ۴۰، ۴۱
فلسطین: ۴۸
فَرَدَدَفشو: ۵۵، ۴۲۴، ۴۲۵
فَرکووی: ۵۹
فرشه: ۶۴
فَرشه اوشتره: ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۵۹، ۱۶۳، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲
- «ف»

- فرغانه: ۲۷۵
 فرنی: ۲۷۸
 فراتّه دار: ۴۳۲
 فِیوم: ۴۳۸
 فرعون: ۴۵۰
- «ق»
 قرآن: ۱، ۲، ۱۱
 قبطی: ۸، ۴۳۷
 قیصر بیزانس: ۳۸، ۴۱۳
 قفقاز: ۲۶۳، ۳۴۳
 قرقیز، جلگه‌ها: ۲۶۳
 قندهار: ۴۳۵
 قباد: ۴۴۵
- «ک»
 کلیسا: ۳، ۸، ۱۳، ۶۳، ۴۰۴، ۴۵۴
 کاتولیک: ۴
 کورش: ۱۵، ۷۶، ۷۷، ۲۶۵، ۳۴۹، ۳۶۵
 ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۷۹
 ۳۹۸، ۴۴۱
 کلیم (Clemen): ۱۶، ۳۷۷
 کارنامک ارتخشیر پاپکان: ۱۶
 کسانتوس لیدیایی (Xantos Lyde): ۲۷
 کلدانی: ۲۸، ۳۱، ۳۱۹
 کیسه: ۳۰، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۳۹۹
 ۴۰۰
 کن سئویه: ۳۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۹، ۳۳۸
 گوی: ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۹، ۱۲۲، ۱۳۰
 ۱۶۲، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۱۰
 ۲۴۱، ۲۴۹، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۷۹
 گرین‌ها: ۵۰، ۵۲، ۵۹، ۱۲۲، ۱۳۰
 ۱۶۲، ۱۷۳، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۰
- ۲۰۳، ۲۱۰، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۷
 کرساسیه: ۶۷، ۸۲، ۲۷۵، ۳۰۲، ۳۱۷
 ۳۲۵، ۳۳۵، ۳۳۶
 کهرکئات: ۶۹
 کوی کوات: ۸۲، ۳۰۹
 کوی اوسه: ۸۲
 کونده: ۱۸۷، ۳۶۲، ۳۹۶
 کریستن سن: ۲۶۲، ۲۶۴، ۳۰۹، ۳۱۰
 ۳۱۴، ۳۷۷
 کراسَبته: ۲۷۳
 کهه: ۲۷۳
 کهرپ: ۱۲۴، ۲۵۸، ۲۹۳، ۳۲۵
 کرسنه: ۳۱۰
 کانه نویه: ۳۲۵
 کاسی‌ها: ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳
 کشره: ۳۵۰
 کاتول: ۳۵۱
 کوپیدو: ۳۵۱
 کوششپی: ۳۵۳
 کوندشپی: ۳۵۳
 کسویش: ۳۶۰
 کوندی: ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲
 کمبوجیه: ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۹
 ۳۹۷، ۳۹۹
 کرمنی یوی: ۳۶۴
 کاسارتلی: ۳۷۷
 کاپادوکیه: ۳۱۸، ۳۹۹، ۴۰۰
 کوی ویشتاسپه: ۵۰، ۱۲۴، ۱۵۹، ۱۶۳
 ۲۵۰، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۳۰، ۳۴۸
 کئویه (Kaoya): ۵۹
 کاکورنه: ۱۳۸
 کنگ دز: ۲۷۴
 کوندیژا: ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۹۶
 کوندزوش: ۳۶۲

۱۴۲، ۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۳۲	کاره: ۳۶۵
۱۵۸، ۱۵۴، ۱۵۲، ۱۴۷، ۱۴۴، ۱۴۳	کارل دوازدهم: ۳۷۹
۱۸۴، ۱۸۳، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۵	کارل دوم: ۳۷۹
۲۰۰، ۱۹۶، ۱۹۲، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶	کرشور: ۴۴۴، ۴۲۴
۲۳۵، ۲۱۸، ۲۰۹، ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱	کراسوس: ۴۳۱، ۴۳۰
۲۴۹، ۲۴۶، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۶	کنستانتین: ۴۴۴
۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۲	کوات: ۴۴۵
۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۲، ۲۸۰، ۲۷۱، ۲۶۸	کمونستی: ۴۴۶
۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۷	
۳۶۱، ۳۳۱، ۳۲۸، ۳۲۷، ۳۱۸، ۳۰۳	«گ»
۴۴۶، ۳۸۹، ۳۸۷، ۳۸۳	
گلدیز: ۱۵۵، ۳۷۷	گاتا (Gaṭa): ۱۶۹، ۴
گردمانه: ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۵۶	گنوستیک: ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۱۵۱، ۴۳۴
گیره: ۱۶۹، ۱۷۰	۴۳۶، ۴۳۵
گلدوز: ۱۸۱	گنویس: ۲۰
گرینگر: ۱۸۱	گیتیک: ۲۰، ۲۱، ۱۳۳
گرهمه‌ی بدآموز: ۱۹۲	گومپشن: ۲۳
گیگر: ۲۰۱	گیومرت: ۲۸، ۲۹
گئوش اورون: ۲۰۶	گاو: ۲۸، ۲۹، ۴۹، ۵۲، ۶۰، ۷۴، ۸۸، ۹۹
گیه مرتن: ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۳، ۴۱۴، ۴۲۱	۱۰۶، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۵۳، ۱۷۰، ۱۹۹
گندروه: ۲۷۵، ۳۲۵	۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۰
گوتی: ۳۵۳	۲۳۵، ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۸۷، ۲۹۱، ۳۰۳
گرمنی یوی: ۳۶۴	۳۰۵، ۳۱۶، ۴۴۹
گوماته: ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۸	گشتاسب: ۳۲، ۳۴
۴۳۲، ۳۹۷، ۳۸۴	گاهانبار: ۳۹
گبریس: ۳۷۴	گوه: ۵۷
گری: ۳۷۷	گشیا: ۵۷، ۵۸، ۱۱۶، ۱۲۱، ۲۲۱
گیتاه: ۲۰، ۲۸، ۳۰	گرومانه (garo.nmana): ۶۳، ۶۴، ۱۹۰
گوسپته: ۹۹	گاهان: ۴، ۵، ۹، ۱۲، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۴۶
گئوش تشن: ۱۰۶، ۲۰۶	۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۵۸
گریش: ۱۶۹	۵۹، ۶۶، ۶۷، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۳
گرهمه: ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۸	۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۶
گوچیونا: ۳۰۳	۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹
گسته: ۳۸۲	۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱

«ل»

۲۷۶، ۲۸۲، ۲۸۶، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۰۹،
۳۱۰، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۳۵،
۳۳۸، ۳۴۶، ۳۵۴، ۳۸۷، ۳۹۰، ۴۰۱،
۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۳۱

مزدیسنه (mazdayasna): ۲۶، ۳۶۳

مفاک: ۲۹

مشیگ: ۲۹

مشیانگ: ۲۹

مقدونی: ۳۵

مارس: ۴۰

یہر: ۴۱، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۶۳، ۷۰، ۷۸،
۸۷، ۸۹، ۱۰۵، ۱۶۴، ۱۹۲، ۲۴۷، ۲۶۵

مزدکو: ۴۵

مشتک: ۴۵

مرگیانہ: ۴۷، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۶۷

میدیوی: ۴۸، ۲۵۹، ۳۱۳

منوشچہر: ۴۹، ۲۷۱

موناہنگ: ۸۱

مٹلومی: ۸۱

میتھرہ اورونہ: ۱۰۱

مٹہ: ۷۷، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۳،

۱۳۴، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۵، ۲۱۵، ۲۲۳،

۲۳۰، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۸۳، ۲۹۸، ۳۱۶،

۳۳۵، ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۳، ۴۰۰

مینو: ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۲۶،

۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۳،

۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۹، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۸۳،

۲۹۴، ۳۲۰

مٹس: ۱۳۳

مزد اشیجا: ۱۳۶

مٹپٹہ: ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲

مگہ ون: ۱۵۵

مگہ: ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۱،

۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۶،

«م»

مسیحیان: ۱، ۲، ۱۳، ۱۴، ۴۸، ۲۸۲،

۴۰۵، ۴۴۴، ۴۵۴

مزدیسنی: ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۱، ۱۳،

۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۶، ۳۳، ۳۴، ۳۶،

۳۸، ۳۱۸، ۳۴۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۷، ۳۹۹،

۴۰۵، ۴۱۱، ۴۴۳، ۴۴۵

مجوس: ۱، ۱۳، ۱۷، ۳۰

موبدان: ۳، ۴، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶،

۱۷، ۳۸، ۳۹، ۵۸، ۸۵، ۹۴، ۲۸۶، ۳۰۶،

۴۴۲، ۴۴۷، ۴۵۰

مصری: ۷، ۳۹۹، ۴۱۲، ۴۵۰

مانویان: ۷، ۴۳۹، ۴۴۲، ۴۵۲

مزدپرستی: ۸، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۴،

۲۵، ۲۶، ۳۶، ۳۱۸، ۳۶۳، ۴۵۴

مسعودی: ۱۴

موبدی سجستانی: ۱۴

مینوکی خرت (= حکمت آسمانی): ۱۷،

۷۰، ۱۲۴، ۱۹۰

مینوک: ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۳۰، ۱۳۳

میشرہ: ۲۵، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۲،

۶۳، ۶۸، ۷۰، ۷۸، ۷۹، ۸۶، ۹۸، ۱۰۱،

۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۶۴، ۲۰۹، ۲۳۰،

۲۳۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۷۱،

۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۴۹، ۴۳۹	۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۹۰، ۳۰۶، ۳۲۹، ۳۵۸
مزدیزنه: ۳۶۳	مَدی: ۱۵۶
مارافئوی: ۳۶۴	مینوسینسک: ۱۷۹
ماسپی یوی: ۳۶۴	مولوی: ۱۸۳
مصر: ۲۷۵، ۳۵۷، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۸۷	مَنگ: ۱۸۴
۳۹۷، ۴۳۸	مگ: ۱۸۴
مِگه بوزُس: ۳۷۴	مزیشته: ۲۰۰
مور: ۳۷۷	مولتن: ۲۰۱، ۳۷۷
مستی: ۳۹۴	میه: ۲۰۲، ۳۷۷
مَنثره سپننه: ۳۱۶، ۴۰۱	مزداخششرا آرمیتی آهور: ۲۳۶
مرشوکره: ۴۰۵	مارکورات: ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶
مِسیتس: ۴۰۸	۲۶۸، ۳۴۵
مَدمی یه: ۴۰۸	ماساگت‌ها: ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۲۸، ۳۶۶، ۳۶۷
میثرس: ۴۱۳، ۴۱۵	مانثرن: ۱۷۱، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۹۲
مسیحیان اسلاوی زبان: ۳	مَنه وچه شیوئنه: ۱۷۵، ۲۸۳، ۲۹۰
مازندران، دریای: ۵، ۵۶، ۲۶۳، ۲۶۴	میدگرذر: ۲۹۰
۲۶۶، ۳۳۶، ۳۳۷، ۴۲۴	موژه: ۳۱۴
مانی: ۷، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۴۶	مونورو: ۳۳۳، ۳۳۴
مسلمان: ۱۱، ۱۴	مروتش: ۳۴۹
میژدروگ: ۶۲	میتانی: ۱۰۱، ۲۶۷، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱
مَزداه: ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۰	۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۹
۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۵۲، ۱۵۸	مَتی وژه: ۱۰۱، ۳۵۱، ۳۵۹
۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۷۳، ۲۰۰، ۲۱۴	میتراوارونا: ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۱
۲۱۸، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۴۸	۲۳۵، ۲۹۷، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۹
۲۸۲، ۲۹۳	مَرِئنی: ۳۵۲
میثره آهوره پَرزنت: ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵	مَگوی: ۳۵۵، ۳۵۶
۲۳۵	مادها: ۵۰، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۳، ۴۱۸
مَزْدَذاته: ۱۱۳	مغان/مغ: ۴۵، ۷۷، ۳۳۹، ۳۵۳، ۳۵۶
مایدیوماهه: ۱۲۴	۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۷۷، ۳۸۸
مانثره: ۱۳۰، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۸۰	
۲۸۷، ۳۱۳	
مَقَه: ۱۵۵	

- می مغزو: ۱۸۵
مولی: ۱۸۶
مرتی: ۲۲۰
مئیریه: ۲۷۱
موسی: ۲۷۹، ۳۵۸، ۴۵۰
مدینه: ۲۸۲
محمد: ۲۸۲، ۴۲۰، ۴۵۱
مردا: ۳۳۳
مروی: ۳۶۴
مشیز: ۴۲۶
مشره وات: ۴۳۰
مزدک: ۴۴۶
- ۱۳۹، ۲۰۱، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۴
هرمز: ۲۱
هرمذرس: ۲۸
هوشیتیر: ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۴، ۴۵
۳۲۴
هرتسفلد: ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۶، ۳۳۲، ۳۷۳
۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۶
هلنستی: ۳۴، ۴۱۲
همسپمندی: ۳۹، ۳۱۵، ۴۰۰
هوردت: ۴۰، ۴۱
هیردان: ۴۲
هستاسپس (Hystaspes): ۴۶، ۳۶۶
هیتچت آسپه: ۴۹، ۱۵۹، ۲۵۱
قرا، کوهستان: ۵۴، ۶۱، ۶۹، ۱۹۰، ۳۰۰
هئورو: ۵۵
هریوه: ۵۵، ۳۳۵، ۳۳۶
هرات: ۵۵، ۵۶، ۳۳۵
هویاغنه: ۵۷، ۵۸
هاویشته: ۵۸
هیشم: ۷۰
هوشیهه: ۸۲
هووی: ۸۶، ۲۷۸
هئومه: ۵۲، ۷۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۰۵
۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۲۲، ۲۵۵، ۲۵۷
۲۷۷، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۴۲، ۳۶۱
۳۸۹، ۳۹۳، ۴۱۱
هواپا: ۱۰۲
هندوژرمی: ۱۱۱، ۱۲۶
هئوروتات: ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۷، ۱۳۸
۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۶۳
۱۷۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۱۶
۲۱۷، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸
۳۰۵، ۳۳۱، ۳۵۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۶
۴۱۸

(ه)

- هاذخت نسک: ۳، ۱۲۴، ۱۹۰، ۳۶۲
هپتن هاتی (haptan haiti) / هپتهاتی: ۴، ۵، ۶۸، ۹۴، ۹۷، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۶۴، ۱۷۰، ۲۹۰، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲
هند: ۷، ۱۰، ۱۲، ۵۰، ۷۲، ۸۸، ۱۰۱
۱۳۳، ۲۸۶، ۳۳۶، ۳۵۱، ۳۵۲، ۴۳۶
هخامنشیان: ۱۵، ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۳۴، ۵۹، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۲، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۱۲، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۹، ۴۵۰
هردوت: ۱۵، ۲۷، ۱۸۶، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۷، ۳۰۱، ۳۲۸، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۷۵، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۱
۳۹۴، ۴۰۲، ۴۱۱، ۴۱۸
هرتل، ی (J. Hertel): ۲۰، ۲۱، ۴۶، ۱۳۶

هیشا: ۱۱۶، ۱۳۳	هوهن تُسلرن: ۳۷۹
هوشیتی: ۱۱۸	هلیوس: ۴۱۳
هوگو: ۱۲۴، ۲۵۱، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۷۶	هرمس: ۴۱۳
۲۷۸، ۳۱۳	هندوایرانی: ۲۲، ۱۴۶، ۱۷۰، ۲۰۱، ۲۰۸
هوگر: ۱۳۳	۳۹۱
هاکورنا: ۱۳۸	همزاد: ۲۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳
هه‌خشته: ۱۴۲	۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۵۰
هیدر: ۱۸۱	۱۵۱، ۱۶۶، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۳۵
هم‌گلمه: ۱۸۱	۴۰۵
هم‌چی: ۱۸۹	هندی ودایی: ۵۴، ۲۰۲، ۲۶۵
هریرز: ۱۹۱	هام ایوا: ۶۴
هاوگ: ۲۰۱	هیلمند: ۷۶، ۳۲۲، ۳۳۸
هُمر: ۲۲۹، ۳۱۹	هخمن: ۹۴، ۲۹۲
هوئوسا: ۲۶۱، ۳۷۹، ۳۸۰	هردوآیاس: ۱۱۱
هستیا: ۲۶۷	هوجیاتی: ۱۴۷
هئوسروه: ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۰۹	هریتی، کوهستان: ۳۰۰
۳۳۰	هخامنیش: ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۹
هوکی زیه: ۲۷۴، ۲۷۵	هارتمان: ۳۷۷
هوه یکه: ۳۱۲	هرابزیتی: ۴۲۵
هیونه: ۳۱۲	همبرن: ۴۲۶
هوتاوسه: ۳۱۲	هیربد: ۴۳۲، ۴۴۸
همید: ۳۱۴	هرمزد: ۴۴۴
هئیتومنت: ۷۶، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۸، ۳۴۴	
هراکلیس: ۳۲۵، ۴۱۳	«و»
هئوشیمه: ۳۳۷	وندیداد: ۳، ۵، ۷، ۶۱، ۶۹، ۷۸، ۸۷، ۹۴
میداسپه: ۳۴۳	۱۴۶، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۸۷، ۱۸۸
هیرکانی: ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۶۷، ۳۷۹	۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۰۹، ۳۰۵، ۳۰۶
۴۲۴	۳۱۷، ۳۳۲، ۳۳۹، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۰
هرخواستی: ۳۳۸، ۳۴۴	۳۶۲، ۳۹۷، ۴۲۱، ۴۴۶
هووارزمی: ۳۴۵	وهومن: ۴۱، ۴۰۰
هگمتانه: ۳۴۹	وهومنه: ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴
همدان: ۳۴۹	۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳
هاومتیشه: ۳۷۳	۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
هارله: ۳۷۷	

وہیشت مَنہ: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۴	۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۱
۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۶	۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰
وَرَزَیْنَت: ۱۲۸	۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲
وہواگمَنہ: ۱۳۴، ۱۶۶	۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۲
ونگہاوتوہمی خشتوی: ۱۴۲	۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۴
وُہوخشترم ویریم: ۱۴۲	۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۳
وئیریه: ۱۴۰، ۱۴۲	۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۴
وئید: ۱۶۸	۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۵۰
وَفو: ۱۷۰، ۲۴۲	۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۸، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۴
ویانا: ۱۷۰	۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹
واچیم بر: ۱۷۱	۳۰۱، ۳۰۵، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۳۵، ۳۹۰
واتس: ۱۸۰	۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۶
واؤس: ۱۸۱	ویشناسپ: ۴۶، ۴۷
وی چی: ۱۸۹	وئوروپرشتی: ۴۲۵، ۵۵
وی وھونت: ۱۹۹	ویددفشو: ۴۲۵، ۴۲۴، ۵۵
وئوروگشہ: ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۱، ۲۷۲	ویسہ پتی: ۵۶
۲۷۴، ۲۷۷، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲	وَرزانه: ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۹۴، ۱۴۱
۳۲۲، ۳۲۵، ۳۳۱	ورئرغنه: ۶۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۶
ویناسوره: ۲۶۸	۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۱۰۱
وَرہ آسینہ: ۲۷۳	۱۰۵، ۲۰۹، ۳۱۶، ۳۷۴، ۳۸۷، ۴۰۱
وئیسکہ: ۲۷۳	۴۰۵، ۴۰۶
ویسترو: ۲۷۵، ۳۱۲	وئیدینا: ۶۱
وہیشتاویشتی: ۲۸۷	وئوروگٹیوتی: ۶۲
وُہواشہ: ۲۹۴، ۳۲۰	ویاخنہ: ۶۴، ۲۵۲
وُہوخشترہ: ۲۸۷، ۳۹۲، ۳۹۶	ویداتو: ۷۱، ۳۲۶، ۳۲۷
واسی: ۳۰۱	وارگن: ۷۳، ۷۵
ویراز: ۳۰۶	ویام بورہ: ۷۴، ۲۷۰
وَندرمینیش: ۳۱۲	ویندیشمان: ۷۶
ویتہ وتی: ۳۱۲	ورثراجن: ۷۷
واستریوفشویت: ۹۴، ۳۱۸	واہاگن: ۸۳
ویسپہ - توروئیری: ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۹	واستریہ: ۹۴، ۲۹۱
وَرشوہ: ۳۲۶	وئوروچشانئی: ۱۰۲، ۱۰۳
ویم: ۳۲۶، ۳۲۷	ویسپرد: ۱۱۳، ۱۴۸، ۲۸۷
ویشوشا: ۳۳۳	وَرخَلز: ۱۲۵

«ن»

- وئیکرت: ۳۳۵
 ورنه: ۳۴۴، ۳۴۱، ۳۰۸، ۲۱۷
 ویوکیرت: ۳۴۴
 وهرکانه: ۳۴۴، ۳۳۷، ۳۳۶
 ونوس: ۲۵۱
 ویلهلم دوم: ۳۷۹
 وزرکه: ۳۷۰
 ویشه بگه: ۳۷۶، ۳۷۱
 وهوک: ۳۷۳
 ویندفرنه: ۳۷۳
 وهیزداته: ۳۷۴
 ویسپه رتو: ۳۷۶
 واته: ۴۱۴، ۴۰۱، ۳۱۶، ۸۶، ۷۸، ۷۳، ۶۷
 ودایی، متن‌ها: ۱۲
 ویشناسپه: ۲۰۲، ۱۹۳، ۱۶۲، ۱۳۷، ۴۶، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰
 ۲۶۱، ۲۶۲، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۹
 ۳۲۳، ۳۴۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۸
 ۳۷۹
 ودایی، زبان: ۵۱
 ورتره: ۸۲، ۷۲
 ویوهونت: ۳۰۲، ۸۸
 وِرزَنه: ۲۹۲، ۲۵۶، ۲۴۵، ۲۰۳، ۱۱۷
 ۲۹۴
 ویسپی رتو: ۱۵۲
 وهمه: ۲۵۲، ۱۷۰
 وُر: ۳۵۲، ۳۰۶، ۲۱۷
 ویشته: ۲۶۲
 ولگا: ۲۶۴
 ویو: ۴۱۴، ۳۴۰، ۳۱۸، ۳۱۷
 وِسَه شته: ۳۵۰
 وُئورجرشتی: ۴۲۵، ۴۲۴
 وُفوررویرشتی: ۴۲۴
 وانه: ۴۳۴، ۴۴۱، ۴۴۷
- نصارا: ۱
 نسک: ۴۵۳، ۴۱۴، ۲۹، ۱۴، ۷، ۵، ۴، ۳
 نیرنگستان: ۳
 نیریوسنگه (Nairyosanha): ۶۸
 ندنتو: ۹۵
 نمه: ۱۸۵، ۱۳۱، ۱۱۹
 نیوراتره: ۱۷۷، ۱۷۶
 نروژی‌ها: ۱۸۰
 نایده: ۱۸۱، ۱۸۰
 نوتره: ۳۱۰، ۲۷۳، ۲۶۱
 نیچه: ۳۰۴
 نیویکه: ۳۲۵
 نیگایه: ۳۳۴
 نی‌سی بیس: ۳۴۸
 نی‌نی وه: ۳۴۹
 ناستیه: ۳۵۳، ۳۵۱
 نبوکدنسر: ۳۶۶
 نقش رستم: ۴۳۲، ۳۷۲، ۳۶۹
 نللیکه: ۳۷۷
 ناهشیه: ۳۹۶، ۳۶۹
 نسیون: ۴۱۰
 نمرود داغ: ۴۱۲
 نو: ۱۴
 نیاکانگ: ۸۰
 ننا: ۲۵۵
 نشیریه - سهه: ۳۱۶
 نیسایه: ۳۳۴
 ناستیس‌ها: ۳۵۹
 نیبه: ۳۸۲
 نرلاند: ۴۵۱

یسیمه: ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۱۰۵، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۷۱، ۲۷۵، ۳۰۲، ۳۰۸	یهودیان: ۱، ۲، ۳۴، ۴۸، ۳۶۹، ۳۷۵، ۴۴۱
یثاآهو و ئیریو: ۱۵۷، ۲۸۲	یسُن: ۴، ۵، ۶، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۶۸، ۸۳، ۸۸، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۷۴، ۱۸۴، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۶۰، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۰۳، ۴۲۰، ۴۵۳
یوگه گیرها: ۱۷۷	یشت: ۴، ۵، ۵۳، ۵۴، ۶۸، ۷۳، ۱۹۹، ۲۲۰
یا کوتها: ۱۷۸	یونانیان: ۷، ۱۵، ۳۵، ۷۶، ۸۴، ۱۱۱، ۱۳۳، ۱۶۳، ۲۶۷، ۲۶۹، ۳۴۹، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۹۱، ۳۹۶، ۴۴۸
یابمه ایمو: ۱۸۰، ۱۸۱	یزدان شناسی: ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۸، ۴۵، ۹۰، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۲۱، ۲۳۸، ۲۸۲، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۲۰، ۳۸۱، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۳۵
یواویکا: ۱۸۱	یزدگرد یکم: ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۴
یواشته: ۲۷۵	یزدگرد سوم: ۴۰
ینگههها تام: ۲۸۴	یزَرته: ۵۴، ۲۹۳، ۳۸۳
یئوشتی: ۲۹۹	یئوخشتی و نت: ۶۲
یوئیشه: ۳۱۲	یوئک: ۷۹
یاکوبی: ۳۵۱، ۳۵۲	
یب الفاتین: ۳۷۵	
یهوه: ۲۲۸، ۲۲۹، ۳۷۵	
یونان: ۲۵، ۲۷، ۳۵۶، ۳۸۵، ۴۳۰	
یزدگرد: ۴۱، ۴۳	
یزدگرد الهزاری: ۴۲	
ینا: ۱۱۱، ۱۹۰	
یاتو: ۳۳۹	
یسی: ۳۸۳	
یونانی گرائی: ۴۳۱، ۴۳۶	

کتابهای چاپ شده در مرکز چاپ و نشر دانشگاه شهید باهنر کرمان

۶۳۰۰ ریال	محمود محسنی مقدم	آنالیز عددی مقدماتی
۶۴۰۰ ریال	جلیل الدین فاطمی، احمد عباس نژاد	تشریح لرزه نگاشت ها
۲۸۰۰ ریال	محمد مهدی زاهدی	نخستین درس در نظریه گروه ها
۲۰۰۰ ریال	علی اکبر مقصودی	شکل پذیری سازه های بتن آرمه
۵۸۵۰ ریال	شهرآرا افشار	نظریه گروه و کاربرد آن در شیمی
۷۵۰۰ ریال	احمد اکبری	اصول اقتصاد تولید محصولات کشاورزی
نایاب	کاظم سعیدی، مهران غیائی	نگرشی نو بر شیمی آلی
نایاب	مهری صفاری	ویولی، درختچه مولد لاستیک
۶۰۰۰ ریال	اسفندیار اسلامی	منطق های چندارزشی
۱۴۰۰۰ ریال	علیرضا صابری	اطلس عضلات اسکلتی
۱۲۰۰۰ ریال	رامین رئیس زاده	انجماد و ریخته گری
۱۳۰۰۰ ریال	جمیل الدین فاطمی	تئوری گروه برای شیمیدانان
۲۹۵۰ ریال	ماشاء الله ماشین چی	مجموعه های مشکک
۲۰۰۰۰ ریال	جواد برومند سعید	دگرگونی های آوایی وازگان در زبان فارسی، ج. ۱
۳۵۰۰۰ ریال	جواد برومند سعید	دگرگونی های آوایی وازگان در زبان فارسی، ج. ۲
۳۵۰۰۰ ریال	جواد برومند سعید	دگرگونی های آوایی وازگان در زبان فارسی، ج. ۳
۹۵۰۰ ریال	کاظم سعیدی، طهمورث نورایی	راهنمای مراقبت و نگهداری استخر
۷۵۰۰ ریال	محسن امینایی، فرهور فرسای	آرتريت، راهنمای کامل تمرین شما
۶۰۰۰ ریال	آزاده شریفی مقدم، طهمورث نورایی	اختلالات تنفسی
۷۵۰۰ ریال	محمد حسن مقدس جعفری	سلیمانی ها: گذری بر قلمرو جامعه شناسی عشایری
۶۰۰۰۰ ریال (دوره)	احمد امیری خراسانی	نخلیند شعرا، مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت خواجهی کرمانی، جلد ۱ و ۲
۳۷۰۰۰ ریال	جمشید شهاب پور	زمین شناسی اقتصادی (چاپ دوم)
۱۳۰۰۰ ریال	محمد داستانپور	زمین شناسی تاریخی (ویرایش دوم)
۱۵۰۰۰ ریال	محمود محسنی مقدم	آنالیز عددی، الگوریتمها و محاسبات
۱۰۰۰۰ ریال (ج. ۱)	حسن فاطمی	روشهای آزمایشگاهی، مقدمه ای بر پردازش و ارائه داده ها، ج. ۱ و ج. ۲
۱۵۰۰۰ ریال (ج. ۲)		
۲۱۰۰۰ ریال	محمد رضا وزیری، محمد داستانپور، وحیده ناظری	مبانی دیرینه شناسی (ج. ۱ بی مهرگان، ایکونوفیلها، گیاهان)
۲۵۰۰۰ ریال	وزیری، داستانپور، ناظری	مبانی دیرینه شناسی (ج. ۲ میکروفسیل ها)
۲۰۰۰۰ ریال	منوچهری کلانتری، فرخنده رضائزاد	راهنمای آزمایشگاهی گیاه شناسی
۱۹۰۰۰ ریال	امین درخشافر	تشخیص بالینی در دامپزشکی
۱۰۰۰۰۰ ریال	همایون صنعتی زاده	ایران در شرق باستان
۳۴۰۰۰ ریال	مظفر علی مهربان	دینامیک سیالات محاسباتی، اصول و کاربردها
۲۲۰۰۰ ریال	محسن آروین	دییچه ای بر بلور شناسی نوری
۸۰۰۰ ریال	عباسعلی رستمی نسب	راست قامتان تاریخ (ویرایش دوم)
۱۱۰۰۰ ریال	عباسعلی رستمی نسب	راهیان نور
۷۵۰۰ ریال	عباسعلی رستمی نسب	فرزندگان کوی دوست
۱۵۰۰۰ ریال	عباسعلی رستمی نسب	ستارگانی که در تاریخ می درخشند

ریال ۲۳۵۰۰	محمد مهدی علومی	راهنمای تشخیص لنگش در اسب، ج. ۱
ریال ۴۶۰۰۰	محمد مهدی علومی	راهنمای تشخیص لنگش در اسب، ج. ۲
ریال ۲۶۰۰۰	مهدی عباس نژاد، علی غضنفری مقدم سید جواد میرنجفی، وحید شیبانی	فیزیولوژی عملی
ریال ۲۳۰۰۰	محمد جواد آروین	کشت بافت در ختان چوبی
ریال ۷۰۰۰	محمد صباحی، محسن سالار کیا علیرضا زمزم	حکومت دینی از منظر شهید باهنر
ریال ۲۰۰۰۰	محمد علی مختاری	واژه نامه سه زبانہ روانشناسی: انگلیسی - فرانسه - فارسی
ریال ۱۱۰۰۰	داریوش وثوق	اصول مقدماتی الکتروکاردیوگرافی در دام های کوچک
ریال ۳۷۰۰۰	شمس الدین نجمی	کرمان و دانشگاه
ریال ۱۷۰۰۰	علیرضا شکیبانی	اقتصاد انرژی
ریال ۱۲۰۰۰	غلامعباس بارانی	هیدرولیک کانال های روباز (چاپ دوم)
ریال ۱۵۰۰۰	محمد بخشوده، احمد اکبری	اقتصاد کشاورزی (ویرایش ۲)
ریال ۴۸۰۰۰	سید ابراهیم رضوی	مقدمه ای بر تحلیل رگرسیون خطی
ریال ۱۰۰۰۰	محمد علی مختاری اردکانی	دوشس و جواهر فروش و شش داستان دیگر (دو زبانہ)
ریال ۲۵۰۰۰	علی هژبری	ماشین های جریان متناوب
ریال ۲۰۰۰۰	بهزاد قادری	چشم اندازی به ادبیات نمایشی
ریال ۱۰۰۰۰	بهزاد قادری	شش گفتار پیرامون ترجمه متون ادبی
ریال ۲۹۰۰۰	احمد امیری خراسانی	آموزش زبان فارسی برای بیگانگان
ریال ۳۹۰۰۰	مریم احتشام زاده	اصول خوردگی الکتروشیمیایی
ریال ۲۵۰۰۰	محمود مدبری	ترجمه قرآن ماهان
ریال ۲۷۰۰۰	همایون صنعتی زاده	تاریخ تحول دانش ریاضیات و نجوم در چین
ریال ۳۸۰۰۰	جواد برومند سعید	ریشه شناسی و اشتقاق در زبان فارسی (ج. ۱)
ریال ۴۴۰۰۰	سید علی اکبر میرمهدی حسینی	نظریه جامعه شناختی
ریال ۳۵۰۰۰	محمد رضا صرفی، محمد صادق بصیری	سرپرده عشق (مجموعه مقالات درباره شاه نعمت الله ولی)
ریال ۳۹۰۰۰	سیف الدین نجم آبادی	دین های ایران باستان
زیر چاپ	محمود محسنی مقدم	آنالیز ریاضی
زیر چاپ	مهدی ابراهیمی نژاد	بودجه

کرمان، صندوق پستی ۷۶۱۶۹-۱۳۳، تلفن ۳۲۲۰۷۳۱، فاکس ۳۲۲۰۰۵۳، کد ۰۳۴۱